

كشف المراد

في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف:

سُلْطَانُ الْمُحَقِّقِينَ الْخَوَاجَةِ نَصِيرُ الدِّينِ
مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ الْمُتَوَفَّى ٦٧٢ هـ

مُكَرَّر:

الْعَالِمُ الرَّبَّانِيُّ جَمَالُ الدِّينِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى
إِبْنِ عَلِيِّ بْنِ الْمُطَهَّرِ الشَّهْرِبَارِيِّ الْعَلَمَاءِ الْخَلِيِّ الشَّرِيفِ السَّادَةِ

مُنْشُورَات:

مُؤَسَّسَةُ الْأَعْلَى لِلطَّبَاعَاتِ

بِكُرْدُوت - قِيسَان

ص. و. ب. ٧١٤٠

كَشْفُ الْمُرَادِ فِي شَرْحِ تَجْرِيدِ الْإِعْتِقَادِ

تصنيف :

سلطان المحققين الخواجة نصير الدين

محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ

شرح :

العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف

ابن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ



منشورات

مؤسسة الأعلی للطبوعات

بيروت - لبنان

ص.ب ٧١٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه الغامر احسانه الذي أيد العباد بمعرفته وهداهم إلى محبته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد ويخلصوا من العقاب الأليم السرمد، وصلى الله على أكمل نفس إنسانية وأطيب طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار وسلّم تسليمًا.

أما بعد: فإن كمال الإنسان إنما هو بحصول المعارف الإلهية وإدراك الكمالات الربانية إذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضّل على الجمادات ولا معلوم أكمل من واجب الوجود تعالى والعلم به أكمل من كل مقصود وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين وواجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنّا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة وإحراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدّس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الإلهية والمعارف العقلية ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكاً جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المغالطة اتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المرام

وجمع جُلّ مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته. إلا أنه (قده) أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف (طرق - خ) النهاية حتى كلَّ عن إدراكه المحصّلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبهم من مغضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه أكرم المسؤولين وعليه نتوكل وبه نستعين .

قال : بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ النظام مشيراً إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاذني الدليل إليه وقوى اعتمادي عليه وسمّيته بتجريد الاعتقاد. والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبه على ستة مقاصد: (المقصد الأول) في الأمور العامة وفيه فصول. (الفصل الأول) في الوجود والعدم - وتحديدتهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يُخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر - .

أقول : في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه أولاها، وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما. واعلم أن جماعة من المتكلمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم. أما المتكلمون فقالوا: الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين. والحكماء قالوا: الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه إلى غير ذلك حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فإن الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم. ولفظة « الذي » إنما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه .

قال : بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود .

أقول : لما أبطل تحديد الوجود والعدم أشار إلى وجه الاعتذار
للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم أرادوا بذلك
تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية إذ
هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه وإن لم يستفد منه صورة غير ما هو
معلوم عند التحديد وإنما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود إذ لا
معنى أعمّ منه .

قال : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه أو بتوقف الشيء
على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً وإبطال الرسم باطل .

أقول : ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود وجهين والمصنف
لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما:
الأول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي إذ كل عاقل على
الاطلاق يعلم بالضرورة أنه لا يمكن اجتماع وجود وعدمه. والتصديق
موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي أولى (لا بد - خ ل) أن
يكون بديهيّاً فيكون تصور الوجود والعدم بديهيّاً . الثاني : ان تعريف
الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه وإلاّ دار ولا بأجزائه لأن تلك الأجزاء إن
كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وإن لم يكن وجودات فعند
اجتماعها (إن لم يحصل) أمر زائد كان الوجود محضاً ما ليس بوجود هذا
خلف (وإن حصل) أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود أو
فاعله لا فيه ولا بالأمور الخارجية عنه لأن الخارجي إنما يصلح للتعريف لو
كان مساوياً للمعرف لأن الأعم لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف
والأخص أخفى وقد حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة
يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان. أما الأول
فلأن التصديق البديهي لا يجب أن يكون تصوراته بديهية لما ثبت في

المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي ، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً أي تكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور. وأما الثاني فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد إلى كل ماهية مركبة على الإطلاق وهو باطل بالضرورة ، سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة. فالناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصوّر تلك الماهية علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساوٍ لها ثم يفيد غيره تصوّرها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدّمناه ويكون الاكتساب لكمال التصوّر فلا دور حينئذٍ .

المسألة الثانية في أن الوجود مشترك

قال : وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة .

أقول : لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن أحكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء والمتكلمون. الأول : إنا قد نجزم بوجود ماهية وتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فإننا إذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الأول. فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك. الثاني : أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب . الثالث : أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها

اما المقدمة الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة أو ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الإنسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل قسمته إلى الإنسان والفرس .

المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات

قال : فيغاير الماهية وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر اجزاؤها :

أقول : هذه المسألة فرع على المسألة الأولى واعلم أن الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء إن وجود كل ماهية مغاير لها إلا وجود واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا إن وجوده نفس حقيقته وسيأتي تحقيق كلامهم فيه. وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه:

الأول : أن الوجود مشترك على ما تقدّم فاما أن يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والأول باطل وإلا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه والثاني باطل وإلا لم تنحصر أجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تنتهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزءاً من كل ماهية فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً فيفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً لإستحالة انفصال بالموجودات بالأمر العدمية فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لأن جزء الجزء يكون جزءاً أيضاً موجوداً فيفتقر إلى فصل آخر يتسلسل فيكون للماهية أجزاء لا تنتهي وأما استحالة التالي فلو جوه : أحدها أن وجود ما لا يتناهي محال على ما

يأتي . الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكناً بسبب التركب هذا خلف . الثالث : يلزم منه انتفاء الحقائق أصلاً لأنه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر البطلان .

قال : ولإنفكاكهما تعقلاً .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها .

لا يقال : انا قد نشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل .

لأننا نقول : التشكك ليس في ثبوت وجود الوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المطلوب .

قال : ولتحقق الامكان .

أقول : هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذٍ وإلا لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذٍ للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتي ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين .

قال : وفائدة الحمل .

أقول : هذا هو الوجه الرابع الدال على المغايرة بين الماهية والوجود

وتقريره إنا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم .

قال : والحاجة إلى الاستدلال .

أقول : هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره إنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم نحتاج إلى الدليل لإفتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحقيقه في الذاتي .

قال : وانتفاء التناقض .

أقول : هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره إنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول : الماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزءاً منها لزم التناقض أيضاً لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها وإلا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة .

قال : وتركب الواجب .

أقول : هذا وجه سابع وهو أن تركيب الواجب منتف وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً من الماهية لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال .

قال : وقيامه بالماهية من حيث هي هي .

أقول : هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها

لإستحالة أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه مستقلاً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها والقسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أو يكون مغايراً له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولأننا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع .

قال : فزيادته في التصور .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لإستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل .

المسألة الرابعة : في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال : وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاً لبطلت الحقيقة .

أقول : اختلف العقلاء ههنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إلى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الذهن .

واعلم أن القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخي ف قد أبطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قررناه .

قال : والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .

أقول : هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتّصاف الذهن بهذه الأشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالهما المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم سخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها .

المسألة الخامسة في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

قال : وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول .

أقول : قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الأعيان وهذا مذهب سخي يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان وليس ما به تكون الماهية في الأعيان .

المسألة السادسة

في أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال : ولا تزايد فيه ولا اشتداد .

أقول : ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثليين وإلاً لزم اجتماع النقيضين وأما نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه وإلاً فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص .

المسألة السابعة :

في أن الوجود خير والعدم شر

قال : وهو خير محض .

أقول : إنا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدناه شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان ولا من حيث أن الآلة قطاعة فإنه أيضاً كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه .

المسألة الثامنة : في أن الوجود لا ضد له

قال : ولا ضد له .

أقول : الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدّاً لغيره ولأنه عارض لجميع المعقولات لأن كل معقول إما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من أحد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والایجاب إن أخذنا مطلقين وإلا تقابل العدم والملكة .

المسألة التاسعة في انه لا مثل للوجود

قال : ولا مثل له .

أقول : المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسدّ صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر وأيضاً فليس ههنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود .

لا يقال : إن كليهما جزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي .

لأننا نقول : إنهما ليسا متساويين في المعقولية وإن كان أحد جزأي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلاً (وأيضاً) فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً ولا شيء من المثليين يعارض لصاحبه .

المسألة العاشرة :

في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

قال : فتحققت مخالفته للمعقولات .

أقول : لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما إذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والتضاد والاختلاف وقد انتفى التماثل والتضاد فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق .

قال : ولا ينافيها :

أقول : المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينّا أن كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه .

لا يقال : العدم المطلق أمر معقول وقد قضى العقل بمناقضاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق أنه لا ينافيها .

لأننا نقول : نمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه (سلمنا) لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلياً تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث انه أخذ مقابلاً له ولا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذنا لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار تغايرهما لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة .

المسألة الحادية عشرة :

في تلازم الشيئية والوجود

قال : ويساق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .

أقول : اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمهما حتى أن كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتفٍ وليس بشيء وبالجمله لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنياً وقال جماعة من المتكلمين إن للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود .

قال : وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف .

أقول : لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذوات أنفسها لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الأمر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان بل هو أمر اعتباري وإلا لزم التسلسل لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازاً عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه ويلزم التسلسل .

إذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف (قده) قد تسلّم مذهبهم وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال (وتقريره) أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لإستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة أصلاً ورأساً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً وأما بطلان التالي فبالإتفاق والبرهان ودلّ عليه على ما يأتي فلهذا استبعد المصنف (قده) هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنيّاً وأنه متنف في الخارج .

قال : وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد .

أقول : هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فإنه ثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق فألزمهم المصنف (قده) المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لأن تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لإنتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان كان نزاعاً في العبارة وقولاً بإثبات ما لا يعقل مع أنا نكتفي في إثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان وقول المصنف (قده) « وانحصار الموجود » عطف على الانتفاء أي وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه ههنا .

قال : ولو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات .

أقول : لما أبطل مذهب المثبتين شرع في إبطال حججهم ولهم حجتان قويتان (رديتان - خ ل) ذكرهما المصنف وأبطلهما (أما الحجة الأولى) فتقريها أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت (أما المقدمة الأولى) فيدل عليها أمور ثلاثة : أحدها : أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز . الثاني : أن المعدوم مرادف لأننا نريد للذات ونكره . الآلام فلا بد وأن يتميز المراد عن المكروه . الثالث : أن المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فإنما نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة إلى السماء ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم وأما (المقدمة الثانية) فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه . والجواب : أن التميز لا يستدعي الثبوت عيناً وإلا لزم منه محالات . أحدها : أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز أحدهما عن الآخر فلو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم ثبوت المستحيلات مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل . الثاني : أن المعلوم قد يكون مركباً خيالياً ووجوداً وليس بثابت في العين اتفاقاً . الثالث : أن المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية .

قال : والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه .

أقول : هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهي أنهم قالوا إن المعدوم ممكن وإمكانه ليس أمراً عديمياً وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهرًا قائماً بذاته فلا بد له من محل ثبوتي وهو الممكن لإستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتاً وهو المطلوب وأجاب المصنف (قده) عنه

بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً خارجياً وإلا لزم التسلسل وأن يكون الثبوتي حالاً في محل عدمي وهو باطل قطعاً وأيضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت .

المسألة الثانية عشرة : في نفي الحال

قال : وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة .

أقول : ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أن ههنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وأن الثبوت هو الوجود ومرادف له وأن العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها .

قال : والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنًا ويجوز قيام العرض بالعرض .

أقول : لما أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان : الأول : قالوا قد تبين أن الوجود زائد على الماهية فإما أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا موجوداً ولا معدوماً والأولان باطلان أما الأول فلأنه يلزم منه التسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم منه اتّصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث . والجواب أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لإستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد إما أن يكون سواداً أو بياضاً كذلك لا يقال الوجود إما أن يكون موجوداً أو لا يكون ولأن المنقسم إلى الشئيين أعم منهما ومستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه . الوجه

الثاني : أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الأمران إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عديمياً وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الوساطة والجواب من وجهين : الأول : أن الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة . الثاني : أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي وأيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض .

قال : ونوقضوا بالحال نفسها .

أقول : اعلم أن نفاة الأحوال قالوا وجدنا ملخص أدلة مثبتة الحال يرجع إلى أن ههنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض والآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فوجب القول بالحال للحال نفسها فإن الأحوال عندهم متعددة متكررة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن يكون للحال حال أخرى ويتسلسل .

قال : والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل .

أقول : إعتذر المثبتون عن إلزام النفاة بوجهين : الأول : أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف . الثاني : القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فلما أن يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر وإنما يتعددان بعوارض لاحقة لهما وهما المثلان أو لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما وأما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى وبراهين إبطال التسلسل آتية ههنا وأجاب بعض المتأخرين

بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل وأما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك والأحوال وإن اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية إلا أن ذلك المشترك أمر سلبي فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة .

المسألة الثالثة عشرة : في التفريع على القول

بثبوت المعدوم والأحوال

قال : فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات غير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في إثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية وإثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وإمكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة .

أقول : لما أبطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل ما فرعوا عليهما وقد ذكر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها : الأول : اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهية في العدم ولكل نوع عدد غير متناه وإن كانت تلك الأعداد متناهية بأشخاص . الثاني : أن الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهرًا والعرض عرضاً وإنما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر إنما يؤثر على طريقة الأحداث وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء وقالوا إن كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرًا بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض . الثالث : اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتاً وإنما تختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب باطل لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات وإلا جاز أن ينقلب السواد جوهرًا وبالعكس وذلك باطل

بالضرورة . الرابع : اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا والمراد بصفات الأجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجواهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم وأما الجبائيان وعبد الجبار وابن مثنويه فإنهم قالوا صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحيوة وما يشترط بها وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة : الأولى : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية . والثانية : الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل . الثالثة : التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . الرابعة : الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات وأما الاعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأفراد : الأولى : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس . الثانية : الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود . الثالثة : صفة الوجود . الخامس : ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبدالله البصري وأبو إسحاق بن عياش إلى أن الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري إن الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عياش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما . السادس : اتفق المثبتون إلا أبا عبدالله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوماً والبصري أثبت له صفة بذلك . السابع : اتفقوا إلا أبا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساماً وجوّه الخياط . الثامن : اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلًا للرسل قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا ويحتاج في ذلك إلى

دليل بناء منهم على جواز اتّصاف المعدوم بالصفات المتغيرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه .

قال : وقسمة الحال إلى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها .

أقول : لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين : الأول : قسمة الحال إلى المعلل وغيره قالوا بثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أو لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال إلى المعلل وغيره . الثاني : اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وإنما تختلف بأحوال تضاف إليها واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتاً ولا صفة ذات وإلاً تسلسل .

المسألة الرابعة عشرة : في الوجود المطلق والخاص

قال : ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابلة عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معاً وقد يؤخذ مقيداً فيقابلة عدم مثله .

أقول : أعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الأعيان ثم أن هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضاً لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذٍ وقد يؤخذ مجرداً من غير إلتفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم

في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وإنما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقاً صادقاً على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان وإن كان قد نازع قوم في أن المعدوم المطلق غير متصور وأما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصصة باعتبار تخصصها فإنه يكون مقيداً بوجود الإنسان مثلاً المقيد بقيد الإنسان وغيره من الماهيات فإنه يقابله عدم مثله خاص .

المسألة الخامسة عشرة : في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

قال : ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته .

أقول : عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً بل له حظ ما من الوجود ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة إليه فإنه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف ذلك الموضوع بذلك الشيء كالعَمى فإنه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيراً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة إليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه .

قال : ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً .

أقول : لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأُمرد عدم

ملكة وعدمها عن الأنثى (الاثط خ ل) ليس عدم الملكة وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الأنثى (الاثط خ - ل) ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه .

المسألة السادسة عشرة : في أن الوجود بسيط

قال : ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له .

أقول : قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز أن يكون مركباً لا من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد لأننا نقول تلك الأجزاء اما أن تكون موجودة أو لا تكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو متنفذ وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا إياه كذلك هذا خلف .

المسألة السابعة عشرة :

في مقوليته على ما تحته من الجزئيات

قال : ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها .

أقول : الوجود طبيعة معقولة (مقولة - ظ) كلية واحدة غير متكثرة فإذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكررها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات أعني أن طبيعة الوجود متحققة في وجود الإنسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي

على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات العارضة للماهيات وبالتشكيك وذلك أن الكلّي إن كان صدقه على أفرادهِ على السواء كان متواطياً وإن كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلّي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلّي في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككاً والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككاً .

قال : فليس جزء من غيره مطلقاً .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزءاً مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها على ما يأتي فيكون البتة عارضاً لغيره فلا يكون جزءاً من غيره على الإطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلأنه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله : مطلقاً .

المسألة الثامنة عشرة : في الشيئية

قال : والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات .

أقول : قال أبو علي بن سينا: الوجود أما ذهني وأما خارجي والمشارك بينهما هو الشيئية فإن أراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب وإلاً فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهاها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى لأنها لا تعقل إلاّ عارضة لغيرها من الماهيات وليست متأصلة في

الوجود كتأصل الحيوانية والإنسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيء مطلقة فلا شيء مطلقاً ثابت إنما الثبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة .

المسألة التاسعة عشرة : في تمايز الاعدام

قال : وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام .

أقول : لا شك في أن الملكات متميزة وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز إنما يكون للثابت خارجاً وهو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف « قده » بوجوه ثلاثة : الأول : أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً إليه دون غيره وأيضاً فإننا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علتة ولا يجوز العكس فلولا تمايزها لما كان كذلك . الثاني : أن عدم الشرط ينافي وجود المشروط لإستحالة الجمع بينهما لأن المشروط لا يوجد إلا مع شرطه وإلا لم يكن الشرط شرطاً وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك . الثالث : أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لإنتفاء صحّة وجود الضد الطارئ مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز .

قال : ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين .

أقول : العدم قد يفرض عارضاً لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولاً قائماً برأسه ويكون له تحقق في الذهن ثم أن

العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فإذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدمه له ونوعاً منه باعتبار أن العدم المعروف أخذ مطلقاً على وجه يعمّ العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين .

قال : وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وإن جاز في الذهن على أنه برهان اني وبالعكس لمي .

أقول : لما بين أن الاعدام متميزة بأن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جواباً لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فأزال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الأمر بالعكس كما يأتي ثم قيد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن ولهذا سمي انياً لأنه لا يفيد إلا الوجود في الذهن أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للأمر نفسه .

المسألة العشرون : في أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

قال : والأشياء المترتبة في العموم والخصوص وجوداً وتعاكس عدماً .

أقول : إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالإنسان والحيوان ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم

من عدم الأعم فإن الحيوان يشمل الإنسان وغيره فغير الإنسان لا يصدق عليه أنه إنسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لأنه أحد أنواعه ويصدق أيضاً عدم الإنسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الإنسان وعدم الإنسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإذا ترتب شيان في العموم والخصوص وجوداً ترتباً على العكس عدماً بأن يصير الأخص أعم في طرف العدم .

المسألة الحادية والعشرون : في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني

قال : وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقة

أقول : كل واحد من الوجود والعدم إما أن يكون محتاجاً إلى الغير وإما أن يكون مستغنياً عنه والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع وهذه القسمة حقيقية أي تمتنع الجمع والخلو أما منع الجمع فلاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجاً إليه وبالعكس وأما منع الخلو فلأنه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

المسألة الثانية والعشرون :

في الوجوب والامكان والامتناع

قال : وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان .

أقول : الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا الإنسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الإنسان يوجد حيواناً (وعلى كلا التقديرين) لا بد لهذه النسبة أعني نسبة المحمول فيهما إلى الموضوع

من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا إن أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة وإن أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقولنا الإنسان يجب أن يكون حيواناً وقد تتغيران كقولنا الإنسان يمكن أن يكون حيواناً فالمادة ضرورية لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسانية هي الوجوب وأما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فإن الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط .

قال : وكذلك العدم .

أقول : إذا جعل العدم محمولاً أو رابطة كقولنا الإنسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التعقل والمواد في نفس الأمر .

المسألة الثالثة والعشرون :

في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال : والبحث في تعريفها كالوجود .

أقول : إن جماعة من العلماء أخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأن هذه الأشياء معلومة للعقل لا تحتاج إلى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحاً لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذوا كل واحد منهما في تعريف الآخر وهو دور ظاهر .

المسألة الرابعة والعشرون: في القسمة إلى هذه الثلاثة

قال : وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها .

أقول : إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمة إليها قسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو وذلك لأن كل معقول على الاطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لإستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته وممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته وممكناً لذاته أو ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته فالقسمة حينئذٍ حقيقية « واعلم » أن القسمة الحقيقية قد تكون للكلية بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً للتمييز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان إما ناطق أو صامت فإن الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى أن الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت وأما القسمة الثانية فيمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضاً للتمييز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان إما متحرك أو ساكن فإن كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته وكذا الباقيان .

قال : وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات .

أقول : إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات

انقسم المعقول إليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لأن المعقول حينئذ إما أن يكون واجباً لغيره أو ممتنعاً لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم العلة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر وإذا لاحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فإن الممكن الذاتي واجب أو ممتنع بالغير .

المسألة الخامسة والعشرون : في أقسام الضرورة والإمكان

قال : ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا في السلب والایجاب .

أقول : الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فإن كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والایجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما .

قال : وكل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه .

أقول : كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فإن وجوب الوجود يصدق إليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه أي الوجود والعدم للذات يضاف الوجوب والامتناع إليهما وإنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف إليه واحد فإن وجوب الوجود لا يصدق

عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب أضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان .

قال : وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الأخرى والامكان الخاص .

أقول : القسمة العقلية ثلاثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معاً بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله فإن رفع إحدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الأخرى والامكان الخاص .

قال : وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال .

أقول : قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات إلى ما في الحال وهذا الامكان أحق الامكانات باسم الامكان .

قال : ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان .

أقول : ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لأنه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو خطأ لأن الوجود كما أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى

الامتناع وأيضاً إذا اشترط في إمكان الوجود في المستقبل العدم في الحال
اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه
ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف وإليه أشار
بقوله وإلاّ اجتمع النقيضان وأيضاً العدم في الحال لا ينافي الوجود في
المستقبل وإمكانه في الحال فبالأولى لا ينافي إمكانه في المستقبل .

المسألة السادسة والعشرون :

في أن الوجود والإمكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان

قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل .

أقول : هذه الجهات الثلاث أعني الوجود والإمكان والامتناع أمور
اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية وليس لها تحقق في
الأعيان لوجوه : منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد . أما
المشترك فأمران : الأول : أن هذه الأمور تصدق على المعدوم فإن الممتنع
يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم والممكن قبل وجوده
يصدق عليه أنه ممكن الوجود وهو معدوم فإذا اتّصف المعدوم بها كانت
عدمية لاستحالة اتّصاف العدمي بالثبوتي . الثاني : أنه يلزم التسلسل لأن
كل متحقق له وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتّصاف ماهيته
بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم
اتّصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

قال : ولو كان الوجود ثبوتياً لزم إمكان الواجب .

أقول : لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على أن هذه الأمور ليست
ثبوتية في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجود
الذي هو أقربها إلى الوجود إذ هو يؤكد فبين أنه ليس ثبوتياً والدليل عليه

أنه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً وأما بطلان التالي فلأنه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكناً هذا خلف .

قال : ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع .

أقول : هذا حكم ضروري وهو أن الامتناع أمر عديم وقد نبّه ههنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بأن الامتناع لو كان ثبوتياً لزم إمكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه أعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتاً هذا خلف .

قال : ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه .

أقول : يختلف الناس في أن الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا وتحريير القول فيه أن الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم إليه وهو الامكان الاستعدادي أما الأول : فالمحققون كافة على أنه أمر اعتباري لا تحقق له عيناً وأما الثاني : فالأوائل قالوا إنه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج إنه لو كان ثابتاً مع أنه إضافة بين أمرين أو ذو إضافة لزم ثبوت مضافيه للذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف .

قال : والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته .

أقول : هذا جواب عن استدلال أبي علي بن سينا على ثبوت الامكان فإنه قال لو كان الامكان عديمًا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدمات والجواب المنع من الملازمة فإن الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع .

المسألة السابعة والعشرون : في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال : والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع .

أقول : الوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه فإن المعلول لولا النظر إلى علته لم يكن واجباً بها فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجنسية وإلا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني .

قال : ومعروض ما بالغير منهما ممكن .

أقول : الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فإنها ممكنة بالذات لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير لا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا ممتنعاً بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر أن معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات .

قال : ولا ممكن بالغير لما تقدّم في القسمة الحقيقية .

أقول : لا يمكن أن يكون ههنا ممكن بالغير كما أمكن واجب

وممتنع بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للإمكان بالغير أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجباً لذاته وتارة ممكناً فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا أنها لا تنقلب هذا خلف .

المسألة الثامنة والعشرون :

في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال : وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها .

أقول : الامكان إنما يعرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علّة الممكن فإن الماهية إذا أخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلّة موجودة وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلّة معدومة .

قال : وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير .

أقول : إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم .

قال : ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري .

أقول : قد بينّا أن الممكن باعتبار وجوده أو وجود علته يكون واجباً وباعتبار عدمه أو عدم علته يكون ممتنعاً لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

قال : وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس .

أقول : الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر أعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات .

المسألة التاسعة والعشرون :

في علة الاحتياج إلى المؤثر

قال : وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب .

أقول : اختلف الناس ههنا في علة احتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء إنها الامكان لا غير وقال آخرون إنها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معاً والحق هو الأول لوجهين : الأول : أن العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة وإن لم ينظر شيئاً آخر سوى الإمكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثاً وجب وجوده وإن كان فرضاً محالاً فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم أن علة الحاجة هي الامكان لا غير . الثاني : أن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الایجاد والایجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .

المسألة الثلاثون: في أن الممكن محتاج إلى المؤثر

أقول : اختلف الناس ههنا فقال قوم إن هذا الحكم ضروري أعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فإن كل من تصوّر تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن أحدهما لا يترجح من حيث هو مساوٍ أعني من حيث ذاته بل من حيث أن المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالي وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو .

المسألة الحادية والثلاثون : في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل

قال : ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته .

أقول : قد بينّا أن الممكن من حيث هو هو لا اعتبار وجود علته أو عدمها فإن وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وإنما يحصل ترجيح أحدهما من الفاعل الخارجي فإذا لا يمكن أن يتصور أولوية لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته .

قال : ولا يكفي الخارجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب .

أقول : أولوية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية الخارجية فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفياً عنها جميع الموانع كانت الأولوية وجوباً وإلاً كانت أولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر وهذه الأولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه لأن فرضها لا يحيل المقابل (وبيان ذلك) انا فرضنا هذه الأولوية متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجوب الطرف الآخر المقابل لطرف الأولوية أو لا يمكن والثاني يقتضي أن تكون الأولوية وجوباً والأول يلزم منه المحال وهو

ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لأننا إذا فرضنا الأولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر أن الأولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وأن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب .

قال : وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .

أقول : كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين (أحدهما) الوجوب السابق سبقاً ذاتياً الذي استدللنا على تحققه . (والثاني) الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود المشي للإنسان يكون واجباً ما دام المشي موجوداً له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية .

قال : والامكان لازم والأوجب الماهية أو تمتنع .

أقول : الامكان للممكن واجب لأنه لولا ذلك لأمكن زواله وحينئذٍ تبقى الماهية واجبة أو ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف .

قال : وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم .

أقول : يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر أنه لا يخلو عنه قضية فعلية لهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرج عن الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقاً فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة .

قال : ونسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص .

أقول : الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له .

المسألة الثانية والثلاثون : في الامكان الاستعدادي

قال : والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي .

أقول : الامكان أما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي وأما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فإن استعداد النطفة للانسانية أضعف وأبعد من استعداد العلقه لها وكذا استعداد العلقه للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان استعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فإن الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء - بعد أن لم يكن - فقد تجدد هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد وأما الامكان الذاتي فقد بينا أنه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغيّره .

المسألة الثالثة والثلاثون : في القدم والحدوث

قال : والموجود ان أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم وإلاً فحادث .

أقول : هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث وذلك لأن الموجود أما ان يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال أن القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم .

قال : والسبق ومقابله اما بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات والحصر استقراضي .

أقول : لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو العدم على

اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء أن أقسام التقدم خمسة (الأول) : التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فإنه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية . (الثاني) : التقدم بالطبع وهو أن المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الأول، ان المتقدم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر . (الثالث) : التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن . (الرابع) : التقدم بالرتبة وهي إما حسية كتقدم الإمام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم . (الخامس) : التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان وإلاً لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل وظاهر أنه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني إذ لم يتم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع والقسمه إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات .

المسألة الرابعة والثلاثون: في أن التقدم مقول بالتشكيك

قال : ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه .

أقول : اختلف الحكماء - فقال قوم إن التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحث وهو خطأ فإن كل واحد من المتقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو أن كل واحد من المتقدم وجد

له ما وجد للمتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فإن المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار وإذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض (فاعلم) إنا إذا فرضنا (أ) متقدماً على (ب) بالعلية و (ج) متقدماً على (د) بالطبع كان تقدم (أ) على (ب) أولى من تقدم (ج) على (د) فحيث (ب) أحد المضافين أولى بتأخره عن (أ) المضاف الآخر من تأخر (د) عن (ج) فانحفظت الإضافة بين المضافين في الأولوية وهو أحد أنواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) أشد من تأخر (د) عن (ج) وهذا نوع ثانٍ للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) قبل تأخر (د) عن (ج) وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتنحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه .

قال : وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته .

أقول : لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقدّمات بالتشكيك ظهر أنه ليس جنساً لما تحته وإن مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لامتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية .

قال : والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما .

أقول : إذا نظرت إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج

عنها إما زمان كما في التقدم الزماني أو مكان كما في التقدم المكاني أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقديمات .

قال : والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان وإلاّ تسلسل .

أقول : القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على ما يقال عليه على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان هما ما فسرناهما به من أن القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير أو المسبوق بالعدم كما قال المصنف رحمه الله في المسألة الثالثة والثلاثين وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديماً أو حادث هذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل وإما القدم والحدوث بالمجاز فإنهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لما لا يستطال زمانه .

قال : والحدوث الذاتي متحقق .

أقول : قد بينّا أن أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة ومن جعلتها التقدم والتأخر بالطبع فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدم بالذات وبيانه أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللا استحقاقية أعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتي .

قال : والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار .

أقول : ذهب المحققون إلى أن القدم والحدوث ليسا من المعاني

المتحققة في الأعيان وذهب عبدالله بن سعيد من الأشعرية إلى أنهما وصفان زائدان على الوجود وألحق خلاف ذلك وأنهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايضة سبق الغير إليه وعدمه لأنهما لو كانا ثبوتين للزم التسلسل لأن الموجود من كل واحد منهما إما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدم وكذا للحدث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال إذا كان القدم والحدث أمرين ثبوتين في العقل أمكن عروض القدم والحدث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب أنهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل .

قال : وتصدق الحقيقة منهما .

أقول : الموجود لا يخلو عن القدم والحدث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أولاً والأول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لإستحالة اجتماع النقيضين فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركت المنفصلة الحقيقية منهما .

المسألة الخامسة والثلاثون : في خواص الواجب

قال : ومن الوجوب الذاتي والغيري .

أقول : هذه إحدى الخواص وهو أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره إذا عرفت هذا (فنقول) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بأن يقال الموجود إما واجب لذاته أو واجب لغيره لامتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال لأن الواجب لغيره يرتفع بارتفاع

غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم اجتماع النقيضين وهو محال وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزأين وإن كان ممكناً استحال وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر .

قال : ويستحيل صدق الذاتي على المركب .

أقول : هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو أنه يستحيل أن يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه على ما يأتي وكل مفتقر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسألة تتوقف على الوجدانية لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير أجبتنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعدداً والحق انه لا افتقار في هذه المسألة إلى الوجدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناً فلا يكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوجدانية .

قال : ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره .

أقول : هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي أن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لأن التركيب إما حسي وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج أو عقلي كتركيب الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة .

المسألة السادسة والثلاثون في أن وجود واجب

الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال : ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكناً .

أقول : هذه المسألة تشتمل على بحثين (البحث الأول) في أن

وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره أن نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر الى علة فتلك العلة إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئاً خارجاً عن حقيقته والقسمان باطلان أما الأول فلأن تلك الحقيقة إما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة فإن أثرت فيه وهي موجودة فإن كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث إليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وإن أثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثراً في الموجود وهو باطل بالضرورة وأما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره فيكون ممكناً وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب (البحث الثاني) في أن الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف .

قال : والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا .

أقول : هذا جواب من استدل على زيادة الوجود على الماهية في حق واجب الوجود وتقرير الدليل أن نقول ماهيه تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني أن الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه أن نقول إنا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل فإنه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما

تحتة بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في
لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف
لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود
العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولي التصور وإدراك اللازم
لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع
الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً
يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى وبين الوجود المطلق لا الوجود الخاص
به تعالى وهذا التحقيق مما نبّه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المنصف
في شرح الإشارات .

قال : وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في
العروض وعدمه .

أقول : هذا جواب عن استدلال ثان استدلل به الذاهبون إلى أن
وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية
لما بيناه من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء
على هذه القاعدة مطالب كثيرة كإمتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير
ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود من حيث هي إن اقتضت العروض
وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيته مغايرة له وإن اقتضت
عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فإما أن لا تكون
موجودة أو يكون وجودها نفس حقائقها والقسمان باطلان وإن لم تقتض
واحداً منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعة الوجود فيكون
تجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب أن
الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما
تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فإن النور يقتضي
بعض جزئياته إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فإن

الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارة فكذلك الوجود .

قال : وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول .

أقول : لما أبطل استدلالهم شرع في إبطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر ههنا أمرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جاز أن يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب أن الماهية من حيث هي هي يجوز أن تقتضي صفات لها على سبيل العلية والمعلولية لا الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي لأن الوجود لا يكون معلولاً لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات .

قال : والنقض بالقابل ظاهر البطلان .

أقول : هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره أنهم قالوا إن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب إن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وإن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وإنما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا

أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

قال : والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه .

أقول : الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إما أن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها والقسمان باطلان أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها وأما الثاني فاما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول باطل وإلا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

قال : وهو من المعقولات الثانية .

أقول : الوجود كالثبوتية في أنها من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود إما حجر أو شجر أو غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً .

قال : وكذلك العدم .

أقول : يعني به أن العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس في الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره .

قال : وجهاتهما .

أقول : يعني به أن جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدم من أنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه .

قال : والماهية .

أقول : وكذا الماهية أيضاً من المعقولات الثانية فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث أنها موجودة أو معقولة وإن كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى وليس البحث فيه بل في الماهية أعني العارض فإن كون الإنسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية .

قال : والكلية والجزئية .

أقول : هنا أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن الماهية من حيث هي هي وإن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فإن الإنسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فالإنسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل إنما يصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمة أو متحققة والجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور أخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية .

قال : والذاتية والعرضية .

أقول : هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإنه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تأصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية .

قال : والجنسية والفصلية والنوعية .

أقول : هذه أيضاً أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية

العارضة للمعقولات الأولى فإن كون الإنسان نوعاً أمر مغاير لحقيقة الإنسانية عارض لها وإلاً لإمتنع صدق الإنسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر .

المسألة السابعة والثلاثون : في تصوّر العدم

قال : وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه .

أقول : للعقل أن يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لا يمكن تصوّره إلاّ بعد تصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحديهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنه متميز على ما تقدّم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه .

قال : وان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض .

أقول : الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق ويمكنه أن يقيسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه

فيتصور الذهن عدم نفسه وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم بمعنى أن الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتاً باعتبار تصوره لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور أصلاً وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فإننا نقول الموجود إما ثابت في الذهن أو غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضاً لاختلاف الموضوعين .

قال : ولذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه وحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت .

أقول : ها استدلال على أن للذهن أن يتصور عدم جميع الأشياء وبيانه أنا نحكم بقسمة الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فإن ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن .

لا يقال : امتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من التمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسماً لعدم وقسمنا منه وهذا محال .

لأننا نقول : لا نسلم وجوب الهوية لكل من الممتازين فإننا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من الممتازين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لا هوية يكون مقابلة للهوية وقسماً لها ولا امتناع في كون الشيء قسماً من الشيء وقسماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت .

قال : وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحة باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر لا مكان تصور الكواذب .

أقول : الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بمثلها كقولنا الإنسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً وإلا لكان باطلاً وإن حكم على الأشياء الخارجية بأمور معقولة كقولنا الإنسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا الإمكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقتها لما في الخارج إذ ليس في الخارج إمكان وامتناع متقابلين ولا في الخارج إنسان ممكن .

إذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقتها لما في الخارج لما تقدم من أن الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقتها لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فإننا قد نتصور كون الإنسان واجباً مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقتها لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الإنسان صادقاً لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر وقد كان في بعض أوقات إستفادتي منه (قده) جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم أن الصادق في الأحكام الذهنية

هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال (ره) المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلاّ فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما انجرّ الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب .

المسألة الثامنة والثلاثون :

في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال : ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات .

أقول : الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الإنسان موجود والإنسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الإنسان يوجد كاتباً والإنسان يعدم عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان أحدهما رابطة الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل .

قال : والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وتكون ثالثاً .

أقول : لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره أنا إذا حملنا

وصفاً على موصوف فلسنا نعني به أن ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فإنه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفة وهو باطل لأن قولنا الإنسان حيوان صادق وليس الإنسان والحيوان مترادفين ولا نعني به أن ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فإن الشئيين المتباينين كالإنسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر بل نعني به أن المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فإننا إذا قلنا الضاحك كاتب عنيما به أن الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة .

إذا عرفت هذا (فاعلم) أن جهة الاتحاد قد تكون أمراً مغايراً للموضوع والمحمول كما في المثال فإن الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الإنسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون أحدهما كقولنا الإنسان ضاحك والضاحك إنسان .

قال : والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه .

أقول : لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحله فإننا نقول الإنسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالإنسانية ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم فإنه حيثئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه بمجرد القيام .

قال : وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها أولاً .

أقول : إن الحكماء أطبقوا على أن الموصوف بالصفة الثبوتية يجب

أن يكون ثابتاً وقد أورد على هذا أن الوجود ثابت للماهية فيجب أن تكون الماهية ثابتة أولاً حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه أولاً من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته إنما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي .

قال : وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا إثبات نفيها وثبوتها في الذهن وإن كان لازماً لكنه ليس شرطياً .

أقول : سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي أن تكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي (لا يقال) المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت (لأننا نقول) إننا لا نريد بذلك أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها .

قال : والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية ولا تسلسل .

أقول : الحمل والوضع من الأمور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فإن استحقاق بعض المعاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع وإذا قلنا الجسم أسود فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضاً قائماً بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعي

موصوفية أخرى وينقل الكلام إليها ويتسلسل .

المسألة التاسعة والثلاثون :

في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض

قال : ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض .

أقول : الموجود إما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أو لا يكون والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضاً فإن العرض وإن كان لا يوجد إلا بمحل له لكنه موجود حقيقة فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حلّ فيه السواد بعد أن لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كإعدام الملكات والأموال الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان ويقال إنها موجودة في الأعيان بالعرض .

قال : وأما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي .

أقول : للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الأولين حقيقيان والباقيان مجازيان إذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلّ عليه حكم على سبيل المجاز أنه موجود فيهما .

المسألة الأربعون : في أن المعدوم لا يُعاد

قال : والمعدوم لا يُعاد لامتناع الإشارة إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود .

أقول : ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا

يُعاد وذهب آخرون منهم إلى أنه يمكن أن يُعاد والحق الأول واستدل المصنف عليه بوجوه: الأول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فإنه حكم ما والتحقيق ههنا أن الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي .

قال : ولو أُعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع إعادة المعدوم وتقريره أن الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته إنما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .

قال : ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ .

أقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره أن المعدوم لو أُعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ ووجدنا معاً لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا أن أحدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بأنها هي حالة العدم وإذا لم يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء .

قال : وصدق المتقابلان عليه دفعة .

أقول : هذا وجه رابع وهو أنه لو أُعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بأن الشرطية انه لو أُعيد لأعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض مشخصات الزمان فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون المبتدأ معاداً وهو محال لأنهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة .

قال : ويلزم التسلسل في الزمان .

أقول : هذا دليل على امتناع إعادة الزمان وتقريره انه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم أخرى وذلك يستلزم التسلسل .

قال : والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية .

أقول : هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى امكان إعادة المعدوم وتقرير الدليل أن الشيء بعد العدم إن استحال وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ وإن كان الأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب أن الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

المسألة الحادية والأربعون:

في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن

قال : وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه .

أقول : العقل يحكم حكماً ضرورياً بأن الموجود إما أن يكون مستغنياً عن غيره أو يكون محتاجاً والأول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء وإذا اعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد وينقسم فيضاف إلى مفهومه مفهومات أخرى ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

المسألة الثانية والأربعون: في البحث عن الإمكان

قال : والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود .

أقول : الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه وهو الحكم بأحدهما أو بما يشترط فيه أحدهما وقد لا يلاحظ أحدهما كالحكم بالإمكان فإن الذهن إذا حكم على الممكن بإمكان الوجود والعدم فإنه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لأنه بذلك الاعتبار يكون واجباً ولا باعتبار كونه معدوماً فإنه بذلك الاعتبار يكون ممتنعاً وإنما يتحقق الإمكان للممكن من حيث هو ولا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم وهو أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً استحال الحكم عليه بالإمكان لأن الموجود لا يقبل العدم لإستحالة الجمع بين الوجود والعدم وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود لما تقدّم وإذا استحال مجامعة الإمكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالإمكان وذلك لأن القسمة في قولهم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحاصرة لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم ويعوزه قسم آخر وهو أن يحكم عليه لا مع اعتبار أحدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم لأنهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير أما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها يقبل أحدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

قال : ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتباره ذاته .

أقول : كون الشيء معقولاً بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل إنما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولاً منظوراً إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله .

إذا ثبت هذا (فنقول) الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده على أي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهرأً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ثم إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً بل يكون له إمكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي فمهما يعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات .

قال : وحكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل .

أقول : قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم .

المسألة الثالثة والأربعون :

في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

قال : والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح .

أقول : كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة أحدهما إلى الآخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضرورته لأن الخفاء في هذا الحكم يستند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجح إحدى الكفتين على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر .

قال : والمؤثرية اعتبار عقلي .

أقول : هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر (وتقرير السؤال) أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً محتاجاً إلى الموصوف ممكناً محتاجاً إلى المؤثر في ذلك الأثر فإن كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وإن كانت بمطابقة الخارج أو كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وإنما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لأنها

نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية .

وتقرير الجواب أن المؤثرية أمر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوت في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فإن ذلك يستحيل قبل وجود العقل .

قال : والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر لهم وتقرير السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

وتقرير الجواب أن نقول إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس يستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وإن أردت به مقارنة المؤثر للأثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم .

قال : وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق .

أقول : هذا جواب عن سؤال ثالث لهم (وتقريره) إن المؤثر إما أن

يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل (أما الأول) فلأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لأن صيرورة الماهية غير ماهية محال لأن موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم (وأما الثاني) فلأنه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال (وأما الثالث) فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلا لزم التسلسل فلا يكون أثراً سلمنا لكن المؤثر إما يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال .

وتقرير الجواب ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجد المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية وقولنا عدت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي لأن الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مرّ ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجد ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال .

قال : وعدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مرّ .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر (وتقريره) أن الممكن لو افتقر

في طرف الوجود إلى المؤثر لإفتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة إليه والتالي باطل لأن المؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده إلى المؤثر ولأنه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز (وتقرير الجواب) أن عدم الممكن المتساوي ليس نفيًا محضاً بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه إنما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج وأما في العدم فلا يكون إلاً عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا يميزه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

المسألة الرابعة والأربعون :

في أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر

قال : والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته .

أقول : ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر وبالجمله كل من قال بأن الامكان علة تامة في احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر والدليل عليه أن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو لازم للماهية ضروري للزوم فهي أبداً محتاجة إلى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

قال : والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .

أقول : لما حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وأن المصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لأن الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب أن المؤثر لا تأثير له حال البقاء لأنه إما أن يؤثر في الوجود الذي كان حاصلاً له وهو محال لأن تحصيل الحاصل محال أو في أمر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي والتحقيق أن قولهم المؤثر حال البقاء اما أن يكون له في الأثر

تأثير أو لا يشتمل على غلط فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء وإلاً لزم منه تحصيل الحاصل والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث وتأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

قال : ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار .

أقول : هذه نتيجة ما تقدّم من أن الممكن الباقي إذا ثبت أنه محتاج إلى المؤثر ثبت جواز اسناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب وأما استناده إلى المختار فغير ممكن لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجه في التحصيل إلى شيء معدوم لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث .

المسألة الخامسة والأربعون : في نفي قديم ثان

قال : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي :

أقول : قد خالف في هذا جماعة كثيرة أما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقديم العالم وأما المتكلمون فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وأبو هاشم أثبت أحوالاً خمساً فإنه علل القادرية والعالمية والحيوة والموجودية بحالة خامسة هي الإلهية وأما الحرانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهوى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء أما قدمه تعالى فظاهر وأما النفس والهوى فلاستحالة تركيبهما عن المادة وكل حادث مركب وأما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه وأما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا

المذهب وصنف كتاباً موسوماً بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها .

المسألة السادسة والأربعون : في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال : ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل .

أقول : ذهب الفلاسفة إلى أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فيمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولأن كل حادث ممكن يسبقه عدمه سبقاً لا يجامعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها مادة أخرى على أننا قد بينا أن الإمكان عديمي لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً فيكون له إمكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف أجابوا عن الأول بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الأول ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة وعن الثاني أن القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر قلنا اما الأول فباطل لأن ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل وأما الثاني فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركباً من الآتات وهو عندكم باطل .

المسألة السابعة والأربعون : في أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه .

أقول : القديم إن كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم وإن كان العدم لا يسمى قديماً وإن كان وجوداً استحال عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه أو ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجباً وإن كان واجباً استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وإن كان ممكناً تسلسل .

قال : الفصل الثاني في الماهية ولو أحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات .

أقول : في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل المسألة الأولى في الماهية والحقيقة والذات أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن « ما هو » وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فإنك إذا قلت الإنسان ما هو فقد سألت عن حقيقته وماهيته فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها .

قال : وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلاً لم تصدق على ما ينافيها .

أقول : كل شيء فإن له حقيقة هو بها هو فالإنسانية من حيث هي إنسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الإنسان لم يصدق الإنسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة .

قال : وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده .

أقول : إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدة وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فإن الإنسان الواحد مقابل للإنسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها .

قال : وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها .

أقول : الإنسانية من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم إذا عرفت هذا فإذا سألنا عن الإنسان بطرفي النقيض فقول مثلاً هل الإنسان ألف أو ليس بألف كان الجواب دائماً بالسلب على أن يكون قبل (من حيث) لا بعد (من حيث) فنقول الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان ألفاً ولا شيئاً من الأشياء ولا نقول الإنسان من حيث هو إنسان ليس ألفاً ولو قيل الإنسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه أن نقول فإذاً تلك وهي واحدة بالعدد لأن قولنا من حيث هي إنسانية أسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

المسألة الثانية : في أقسام الكلي

قال : وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان .

أقول : الماهية كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج لأن كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبار .

قال : وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف إليه .

أقول : هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبار بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لأنه نفس طبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج فإن الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فإن أجزاءه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه .

قال : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .

أقول : هذان اعتباران آخران للكلبي (أحدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلبي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلا عارضاً لغيره إذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متأصلة في الوجود إذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلبي من حيث هو معروض له فهو ذهني إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلبي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها (أحدها) الكلبي الطبيعي وهو نفس الماهية (والثاني) الكلبي المنطقي وهو العارض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منهما .

المسألة الثالثة في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة

قال : والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة .

أقول : الماهية إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره وإما أن لا تكون كذلك والأول هو المركب كالإنسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فإننا نعلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والإنسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة .

قال : ووصفاهما اعتباريان متافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى .

أقول : يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان

لغيرهما من الماهيات إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان إلاّ عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان إذ لا يصدق على شيء أنه بسيط ومركب وإلاّ لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان أي يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب وإن كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركباً باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافة بينهما وهذا كالحیوان فإنه بسيط بالنسبة إلى الإنسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه وإذا أخذنا باعتبار التضاييف تعاكساً مع اعتبارهما الأول أعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى وإذا أخذنا بالمعنى الإضافي جوّزنا أن يكون البسيط مركباً لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعم من البسيط بالمعنى الأول فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا أعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار .

قال : وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط .

أقول : الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معاً فإن كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض للمتسبين فما لم تتحقق الاثنية لم تتحقق الحاجة ولا اثنية في البسيط فلا احتياج له والجواب أن الإمكان أمر عقلي يعرض لمتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر في الخارج .

قال : وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران إلى المحل .

أقول : كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفقراً إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد وأن يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد وأن يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحل إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه والباقي إلى ذلك البعض .

قال : والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة واثنان أعم .

أقول : المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الأمور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم إذا عدم أحدهما لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهية فيكون عدم أي جزء كان من تلك الأمور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضاً فقد ظهر أن جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم أن الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول إنه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن

المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فإن علة كل جزء داخله في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغني عن السبب وهذه الخاصة أعني التقدم أخص من الخاصة الثانية أعني الاستغناء عن السبب الجديد لأن الأولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الإطلاق خواص ثلاث (الأولى) وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعكسة عليه (الثانية) استغناؤه عن السبب الجديد (الثالثة) امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان إضافيتان أعمّ منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك .

المسألة الرابعة : في أحكام الجزء

قال : ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد .

أقول : كل مركب على الإطلاق فإنه مركب من جزأين فصاعداً ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهئية الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية وقد يكون هو الجزء المادي كالهيلي في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزأين معاً لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها إلى الصورة

والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة .

قال : وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن .

أقول : أجزاء الماهية لا بد وأن تكون متميزة ثم التمايز قد يكون خارجياً كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الإنسان وقد يكون ذهنياً كامتياز جنس السواد عن فصله فإنه لو كان خارجياً لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوساً أو لا والأول باطل لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوماً لعدم الأولوية ولزوم كون الشيء مقوماً لنفسه وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فيما أن لا تحدث هيئة أخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوداية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف أو تحدث هيئة أخرى فلا يكون الإحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه لم يحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزأين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد وفاعله لا فيه هذا خلف .

قال : وإذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تبين وقد تتداخل .

أقول : هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه أعني الخصوص للأجزاء فإننا إذا اعتبرنا عروضهما للأجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخلة أو لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاماً مطلقاً إما متقوماً بالخاص وموصوفاً به كالجنس ومضاهه الفصل أو صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر أو مقوماً للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافاً كالحیوان والأبيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما أما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالأول أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالأحاد في العدد أو مختلفة إما

معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة أو محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة أو كلها كذلك كالأقرب والأبعد فهذه أصناف المركبات .

قال : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة .

أقول : أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد حقيقية فتكون أجزاءً حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لإستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر إليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الإنسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره وإن أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيد كان محمولاً .

قال : فيعرض لها الجنسية والفصلية .

أقول : إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً فإذا أخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين أو الفصلية أعني تميز الجزئية فجزء الماهية إما جنس أو فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره .

قال : وجعلاهما واحداً .

أقول : يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحاً بل أعاد الضمير إليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وإنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل إليه فإن

المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فإنها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة إما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف أو في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً .

قال : والجنس منهما كالمادة وهو معلول والآخر صورة وهو علة .

أقول : الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل والفصل أشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم وإلى النوع أعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لأن الشيخ أبا علي يدعى أن الفصل علة لحصة النوع من الجنس لأنه قد تقدّم انه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف .

قال : وما لا جنس له فلا فصل له .

أقول : الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فإذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي والفصل الأخير وكل من الأمرين ليس جنساً فكيون فصلاً يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لأن الأشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها فإن كل واحد من الجزأين المتساويين كما يتميز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك

المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الاعراض إلى فصل للزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لتساوت نسبته ونسبتهما إلى الوجود .

قال : وكل فصل تام فهو واحد .

أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً والأول لا يكون إلاً واحداً لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلاً ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فإنه يكون متعدداً .

قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة .

أقول : الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال وإن تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف .

قال : ولا تركيب عقلي بينهما .

أقول : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الأحاد والتركيب العقلي لا يكون إلاً من الجنس والفصل لأن الجزء إما أن يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً والأول هو الفصل القريب والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو جزءاً منه والأول هو الجنس القريب والثاني إما أن يكون مساوياً له أو أعم منه والأول يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس القريب فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب والثاني إما أن يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك أو لا يكون والأول جنس والثاني فصل جنس وإلاً لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت أن

كل جزء محمول إما أن يكون جنساً أو فصلاً وهو المطلوب .
قال : ويجب تناهيهما .

أقول : الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمرتبة يجب تناهيهما في الطرفين لأنه لولا تناهي الأجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال .

قال : وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما .

أقول : يعني أن من الأجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل وذلك كما أن جنسهما أعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان أعني الجنس والفصل ينقسمان إليها .
قال : ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات .

أقول : الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحیوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

قال : ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل .

أقول : من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وأن يكون

صدقته على أفرادها صدق الجنس على أنواعه إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام فإن الجنس ليس جنساً لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرهما وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالإدراك الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحيوان بل قد تجتمع الخمس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فإن الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلاً لذلك الشيء أو نوعاً له أو خاصة أو عرضاً عاماً بالقياس إليه .

قال : ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل .

أقول : لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً له كما هو جنس للنوع وإلاً لم يكن فصلاً لاحتياجه إلى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنساً للفصل بل عرضاً عاماً بالنسبة إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع .

قال : وإذا نسبنا إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم والفصل مساوياً .

أقول : إذا نسب الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم من المضاف إليه أعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع وأما الفصل فإنه يكون مساوياً للنوع الذي يضاف الفصل إليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لإستحالة استفادة التميز من الأعم .

المسألة الخامسة : في التشخيص

قال : والتشخيص من الأمور الاعتبارية فإذا نظر إليه من حيث هو

أمر عقلي وجد مشاركاً لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

أقول : الشخص من ثواني المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينية وإلا لزم التسلسل ثم إذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركاً لغيره من الشخصيات في الشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن الشخص ليس من الأمور العينية وإلا لزم التسلسل لأن أفراد الشخصيات قد اشتركت في مطلق الشخص فيحتاج إلى تشخص آخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز أن يكون عديمياً لإفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهية المتشخصة عديمة لعدم أحد جزئها والجواب انه أمر اعتيادي عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار .

قال : أما ما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها .

أقول : لما حقق أن الشخص من الأمور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة الشخص واعلم أنه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيره (أما الأول) فلا يمكن أن يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص واحد لأن الماهية علة لذلك الشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف (وأما الثاني) فلا بد له من مادة قابلة للتكرر وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة إليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها .

قال : ولا يحصل الشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله .

أقول : إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فإنا

إذا قلنا لزيد إنه إنسان ففيه شركة فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً وإنما قيدنا بالعقلي لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية .

قال : والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر .

أقول : التشخص للشيء إنما هو في نفسه وامتيازه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع أنه متشخص بالتميز والتشخص متغايران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور .

قال : والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون إضافياً ف يتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز .

أقول : لما ذكر أن التشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أما صدق التشخص بدون التمييز ففي المتشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الاعراض العامة وأما صدق التمييز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فإنه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص وأما صدقهما على شيء واحد ففي المتشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجيه فإنه متشخص ومتميز .

المسألة السادسة : في البحث عن الوحدة والكثرة

قال : والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام .

أقول : الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلي غير

المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما .

قال : وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه .

أقول : قد ظن قوم أن الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه وكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أن الوحدة تصدق على العارض أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان .

المسألة السابعة في أن الوحدة غنية عن التعريف

قال : ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ .

أقول : الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى أن تبدل لفظاً بلفظ آخر أوضح منه لا انه تعريف معنوي .

قال : وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتران .

أقول : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتران فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينتزع منها أمراً واحداً والعقل يدرك أعم الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر أن الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحدة منهما

أعرف من صاحبها لكن بالانقسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرافية لهما فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة .

المسألة الثامنة :

في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان

قال : وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة .

أقول : الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلباً لأي شيء كان بل سلب مقابلهما أعني الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية وإن كانت وجودية كان مجموع العدميات أمراً وجودياً وهو محال وإن كانت ثبوتية فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فإذاً الوحدة أمر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن يتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عارضة لغيرها .

المسألة التاسعة : في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال : وتقابلهما لإضافة العلوية والمعلولية والمكيالية والمكيالية لا لتقابل جوهري بينهما .

أقول : إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجتمع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد لأن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعاً .

فإذا عرفت هذا فنقول إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة أما تقابل السلب والایجاب أو العدم والملكة أو التضایف أو التضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتیان فليستا بسلب وإیجاب ولا عدم وملكة ولا متضایفتین لأن المقوم متقدم والمضایف مصاحب ولا متضادتین لا متناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية العارضتين لهما فإن الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضایف فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً .

المسألة العاشرة : في أقسام الوحدة

قال : ثم معروضهما قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وإن عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق إن لم يكن ذا وضع هذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب .

أقول : قد قدمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى إذا عرفت هذا فموضوعهما أعني المعروض إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لإستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً وإذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أو لا فإن لم تكن مقومة فإما أن تكون عارضة لها أو لا فإن لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الربان إلى السفينة

وكذلك حال النفس إلى البدن كحال الملك إلى المدينة فإنه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وإن كانت الوحدة عارضة للكثرة فأقسامه ثلاثة : (أحدها) أن يكون موضوعاً كما تقول الإنسان هو الكاتب فإن جهة الوحدة هنا هي الإنسانية وهي موضوع . (الثاني) أن يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فإن جهة الوحدة ما هو موضوع لهما أعني الإنسان . (الثالث) أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فإن جهة الوحدة هي صفة لهما أعني البياض وأما إن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس إن كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو ونوع إن كانت الحقائق متفقة وفصل إن كانت مقولة في جواب أي ما هو في جوهره وإن كان موضوعهما كثيراً أعني يكون موضوع الوحدة شخصاً واحداً فيما أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعني أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها أو يكون له مفهوم آخر فإن كان ذا وضع فهو النقطة وإلا فهو العقل والنفس هذا إن لم يقبل القسمة وإن كان الموضوع للوحدة قابلاً للقسمة فيما أن تكون أجزاؤه متساوية لكله أو لا والأول هو المقدار إن كان قبوله للإنقسام لذاته وإلا فهو الجسم البسيط والثاني الأجسام المركبة .

قال : وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة .

أقول : الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فإن بعض أفراده أولى به من بعض باسمه فإن الوحدة الحقيقية أولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص أولى به من الواحد بالنوع وهو أولى به من الواحد بالجنس والوحدة من أقسام الواحد أولى به من غيرها وهذا ظاهر .

قال : والهو هو على هذا النحو .

أقول : الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه فقياس الهو هو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو وبالجمله أقسام الوحدة هي أقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا تعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة .

قال : والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه .

أقول : فإن الوصف العرضي وهو المضاف إليه الوحدة إن كان كيفما سمي مشابهة وإن كان في الكم سمي مساواة وإن كان في الإضافة سمي مناسبة وإن كان في الخاصة سمي مشاكلة وإن كان في اتحاد الأطراف سمي مطابقة وإن كان في اتحاد وضع الأجزاء سمي موازاة وباقى الأعراض ليس لها أسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي تضاف إليه الوحدة أيضاً إن كان في الجنس سمي مجانسة وإن كان في النوع سمي مماثلة .

قال : والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف .

أقول : اتحاد الإثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لإستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه أن الشئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه بمعنى أن الشئ الذي يقال له أحدهما يقال له الآخر .

قال : والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير .

أقول : هنا بحثان الأول أن الوحدة مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فإنك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنيّة ولهذا نبّه أيضاً على أنها ليست عدداً (الثاني) أن العدد إنما يتقوم

بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة وأربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فإن قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فإنه ليس تركب العشرة من الخمستين أولى من تركيبها من الستة والأربعة وغيرها من أنواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن أن يكون الكل مقوماً لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب وإلى هذا أشار أرسطو بقوله لا تحسبن أن ستة ثلاثان بل ستة مرة واحدة .

قال : وإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل أنواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد .

أقول : إذا أضيف إلى الوحدة وحدة أخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الاثنين ليس من العدد لأنه الزوج الأول ولا يكون نوعاً من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فإذا انضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد فإذا انضم إليها آخر حصلت الأربعة وهي نوع آخر مخالف للأول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع آخر من العدد وهذه الاعداد أنواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشبههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهية .

قال : وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه .

أقول : كل واحد من أنواع العدد أمر اعتباري ليس بثابت في

الأعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الإنسان أو الفرس أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأفراد إلى البعض سواء اتحدت في الماهية أو اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد فإنه إذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثلاثة حصلت الثلاثة وهكذا وإنما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لأنه لو كان كذلك لكان عرضاً قائماً بالمحل لإستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لأنه لا يعقل إلاّ عارضاً لغيره فذلك الغير إما أن تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا يكون فإن كان الأول فتلك الوحدة إن وجدت في الأحاد لزم قيام العرض الواحد بالحال المتعددة وإن قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه وإن كان الثاني فالعدد إما أن يكون موجوداً في كل واحد من الأجزاء أو في أحدها وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف .

قال : والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار .

أقول : قد بينا أن الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة أيضاً لمقابلها فيقال كثرة واحدة .

قال : وقد تعرض لها شركة فيتخصص بالمشهوري وكذا المقابل .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام أن الوحدة قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام أعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك إذا أخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فإن وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذٍ يتخصص كل وحدة عن الأخرى

بما تضاف إليه فإن وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو بإضافتها إلى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لأنه واحد بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري أعني ذات زيد وعمرو وغيرهما فإذا أخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة أعني الكثرة فإن عشرية الأناسي مساوية لعشرية الأفراس في مفهوم العشرية والكثرة وإنما يتمايزان بالمضاف إليه أعني الأناسي والأفراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الوحدة أعني نفس عدم الانقسام أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً أما الذات التي يصدق عليها أنها واحدة فإنها ممتازة عن غيرها فهي أحق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والأول أنسب .

قال : وتضاف إلى موضوعها باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل .

أقول : أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحدة وحدة للواحد أعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها أعني الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة أعني الكثرة .

المسألة الحادية عشرة :

في البحث عن التقابل

قال : ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل .

أقول : يعني به أن المقابل للوحدة أعني الكثرة يعرض له ما

يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فإنه لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة .

قال : المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والایجاب وهو راجع إلى القول والعقد والعدم والملكة وهو الأول مأخوذ باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورية وتقابل التضاييف .

أقول : ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعة وذلك أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً أو يكونا وجوديين ولا يمكن أن يكونا عديمين لعدم التقابل بين الأمور العدمية إذ السلب المطلق إنما يقابله إيجاب إما مطلق أو خاص ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه ولا سلب خاص لأنه جزئي تحته والسلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليهما إن لم يتقابلا فظاهر انهما لا يتقابلان وكذلك إن تقابلا لصدقهما معاً على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر .

إذا ثبت هذا فنقول : المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول والعقد أو بحسب الحقائق أنفسها والأول هو تقابل السلب والایجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (والثاني) إما أن يكون أحدهما عديمياً أو يكونا وجوديين والأول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والایجاب لكن الفرق بينهما أن السلب والایجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم أن الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر إن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوة والبنوة وإلاً فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم أن

تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لأن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الأول لا الثاني وأما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشيء بأن يكون نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عمّا من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس .

قال : ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض .

أقول : لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعني التضايف فإن التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لأن المقابل لا يعقل إلا مقيساً إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فإن المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفاً فإن ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين إذا أخذ السواد مقابلاً للبياض كان نوعاً من المضاف المشهوري فقد ظهر أن الجنس أعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون الشيء أخص أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له .

قال : ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب .

أقول : التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لأن

ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو أخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاداته شر يرفع العرضي وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد .

قال : ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشروط ثمانية .

أقول : تقابل السلب والايجاب إن أخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة وإن أخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو إنما يتحقق في القضايا بثمانية شروط (الأول) وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقنا معاً . (الثاني) وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب وزيد ليس بنجار لم تتناقضا وصدقنا معاً . (الثالث) وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود أمس أمكن صدقهما . (الرابع) وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار وزيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقهما . (الخامس) وحدة الاضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد وليس بأب أي لعمر أمكن صدقهما . (السادس) وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعض أجزائه والزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقهما . (السابع) وحدة الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد والأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقهما . (الثامن) وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة والخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقنا معاً .

قال : هذا في القضايا الشخصية أما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فإن الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان .

أقول : اعلم أن القضية اما شخصية أو مسورة أو مهملة وذلك لأن الموضوع ان كان شخصياً كزيد سميت القضية شخصية وإن كان كلياً

يصدق على كثيرين فأما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أو لا والأول هو القضية المسورة كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الحيوان إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر وبعض الإنسان ليس بكاتب والثاني هو المهمة كقولنا الإنسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها إذا عرفت هذا فنقول هذه الشروط كافية في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان أما الكلية والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان فهما المتناقضان .

قال : وفي الموجهات عاشر والاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً .

أقول : لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكتتين فإنهما تصدقان مع الشروط التسعة كقولنا بعض الإنسان كاتب بالامكان ولا شيء من الإنسان بكاتب بالامكان والضرورتين فإنهما تكذبان كقولنا بعض الإنسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الإنسان كاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافياً في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه فإن الممكنة والمطلقة المتخالفتين كمأ وكيفاً لا تتناقضان كما بين في الممكتتين أما الممكنة والضرورية إذا اختلفتا كمأ وكيفاً فإنهما متناقضتان وكذا المطلقة والدائمة .

قال : وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل

الوجودية صدقاً لا كذباً لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما .

أقول : لما ذكر حكماً من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لإمتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معاً عند عدم الموضوع وإذا كذباً حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي .

قال : وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه وقد لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط .

أقول : هذه أحكام التضاد وهي أربعة : (الأول) أن أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القادر وقد لا يكون فإما أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً كالصحة والمرض للبدن أو لا يكون فإما أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر .

قال : ولا يعقل للواحد ضدان .

أقول : هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يفرض بالنسبة إلى شيء واحد إلا الواحد فلا يضاد الواحد الاثنان لأن الواحد إذا ضاد اثنين فإما بجهة واحدة أو بجهتين فإن كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وإن كان بجهتين كان ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه .

قال : وهو منفي عن الأجناس .

أقول : هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنه منفي عن الأجناس ولا

ينتقض بالخير والشر لأنهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص .

قال : ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس .

أقول : هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما .

قال : وجعل الجنس والفصل واحد .

أقول : الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت إليه الناطقية وصارت إنساناً بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها ههنا الجواب عن إشكال ورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره أن كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما وإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب إندراجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقياً في النوعين بل في الفصلين اللذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب أن الفصل والجنس واحد في الأعيان وإنما يتميزان في العقل فجعلاهما واحداً هو النوع فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية لأن التضاد إنما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك .

قال : الفصل الثالث في العلة والمعلول - كل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام فإنه علة لذلك الأمر والأمر معلول له .

أقول : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن

العلّة والمعلول لأنهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الأمور العامة أيضاً ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل - (الأولى) - في تعريف العلة والمعلول وهما وإن كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه ما فذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فإذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدر عنه علّة سواء كان الصادر على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فإن جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد .

المسألة الثانية : في أقسام العلة

قال : وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية .

أقول : العلة هي ما يحتاج الشيء إليه وهي إما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول إما أن تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة وإن كانت خارجية فإما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية .

المسألة الثالثة : في أحكام العلة الفاعلية

قال : فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول .

أقول : الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءا وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمر زائد أو لا يكون فإن كان الأول لم يكن

المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال .

قال : ولا يجب مقارنة العدم .

أقول : ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الإطلاق غير سديد بل المؤثر إن كان مختاراً وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد وهو إنما يتوجه إلى شيء معدوم وإن كان موجباً لم يجب فيه ذلك .

قال : ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعد .

أقول : ذهب قوم غير محققين إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثار وهو خطأ لأن علّة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علّة مؤثرة في وجود البناء الباقي وإنما حركته علّة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر هذا في العلل الفاعلية أما العلل المعدة فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة .

قال : ومع وحدته يتحد المعلول .

أقول : المؤثر إن كان مختاراً جاز أن يتكرر أثره مع وحدته وإن كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكرر معلوله باعتبار واحد وأقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتان جزئية كان مركباً وإلا تسلسل وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل وإن كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها .

قال : ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات .

أقول : لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أي موجود فرضته علة لأي موجود فرضته أو معلولاً له إما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكرر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة إضافية يقع بها التكثير ولا تنلهم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير لأنها أمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون شروطاً فيه .

قال : وهذا الحكم ينعكس على نفسه .

أقول : يريد بذلك أن مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الأول فلا يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته إليهما مستغنياً عنهما هذا خلف .

قال : وفي الوحدة النوعية لا عكس .

أقول : إذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فإن الأشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعين العلة من جانب العلة لا المعلول .

قال : والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف .

أقول : يعني أن نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية

لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد عليّة أو معلولية وإن كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فإن العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلّة وقد نبّه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولاً وهو الدور المحال لأن كونه علّة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولاً يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً عليه متأخراً عنه هذا خلف .

قال : وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين ولا يتعاكسان فيهما .

أقول : قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشئيين ومعلولاً للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة للعلّة الأولى وعلة للمعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الأمران متعاكسين في النسبتين بأن تكون العلة الأولى معلولة للمعلول الأخير والمعلول الأخير علة لها وإلاّ عاد الدور المحال .

المسألة الرابعة : في إبطال التسلسل

قال : ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة لذاتها هي طرف للسلسلة .

أقول : لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه (الأول) ان كل واحدة من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الأحاد

يُمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة وإن كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال: وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره إنا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين واحداً فإن استمرت إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وإن إنقطعت الناقصة تناهت ويلزم لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

قال: ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره إنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فإن كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فإن الواحد من تلك السلسلة من حيث أنه علة مغاير له من حيث أنه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت

العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل أكثر من المعلولات أن العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فإذا المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين .

قال : ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة .

أقول : هذا وجه رابع على إبطال التسلسل وتقريره إنا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الأحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فاما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه وإما أن يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل وإما أن يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال وإلا لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علة له التي لا تنهاى وذلك من أعظم المحالات وأيضاً فإن المجموع لا بد له من علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة .

المسألة الخامسة: في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال : ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام أن نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضهما على معنى أن

نسبة العلية إذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عديمي صدقت نسبة المعلولية على أمر عديم وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي إن عدم المعلول إنما يستند إلى عدم العلة لا غير وبيانه أن عدم المعلول لا يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة إما وجودية أو عدمية والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول ولا شيء من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً إلى تحقق علته التامة وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك العدم لا غير وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عديمياً لكان مستنداً إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا العدمية لأن تأثير المعدم في الموجود غير معقول.

المسألة السادسة: في أن القابل لا يكون فاعلاً

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد التنمية لتنافي لازميتهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل إليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول إليه لتنافي لازميتهما وهو الامكان والوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء إلى فاعله بالوجود والامكان هذا خلف.

المسألة السابعة: في نسبة العلة الى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجاً لذاته الى تلك العلة والآ فلا .

أقول: العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وُجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه وإن كانت علة لتشخصها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا مساويها عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك والاحساس بسخونة الأجسام الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة لزوجته ولبطء حركة اليد فيه لغلظه .

المسألة الثامنة:

في أن مصاحب العلة ليس بعلة
وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب .

أقول: يعني به أن نسبة العلة لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرائط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمة النار فانها لا تأثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ أبو علي بن سينا أن الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعله المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلاً ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً عليه فيكون متقدماً على ما يصاحبه أعني عدم الخلاء فيكون عدم عدم الخلاء متأخراً عنه من حيث أنه مصاحب للمتأخر وهذا على أن

ما مع البعد يجب أن يكون بعداً فتوهم بعضهم أن الشيخ أوجب أن يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلاً وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعداً لتحقيق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار.

المسألة التاسعة:

في أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها وإلا لم تنه الأشخاص ولاستغنائه عنه بغيره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلاً ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي لا يكون علة لوجوده وإلا لوجدت أشخاص لا تنهاى دفعة واحدة عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلاً أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية أشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سائر الأشخاص في أن الشخص الذي هو العلة ليس هو أولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو إذن علة بالعرض بمعنى أنه معد.

قال: ولعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر وتقريره أن العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقدماً ذاتياً لأن التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان مع وجود المعلول لانهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة.

قال : ولتكافؤهما .

أقول : هذا دليل رابع وتقريره أن الماء والنار مثلاً متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن يكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح أن يكون أحدهما علة للآخر .

قال : ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه .

أقول : هذا دليل خامس وتقريره أن ما يفرض علة من شخصيات النار فقط يعدم وما يفرض معلولاً يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ما يفرض معلولاً وما يفرض علة يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة على المعلول .

المسألة العاشرة:

في كيفية صدور الافعال منا

قال : والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم إرادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل .

أقول : القوة البشرية إنما تفعل أثرها مع شعور إدراك على الوجه النافع علماً أو ظناً فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مبادئ أربعة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلّي لا يكون سبباً لفعل جزئي لأن نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة فاما أن يقع كلها وهو محال أو لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئياً فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات الى الفعل فوجد .

قال : والحركة الاختيارية الى مكان تتبع إرادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات وإرادات أخرى فتتصل الارادات

في النفس والحركات في المسافة الى آخرها.

أقول : الفاعل منا لحركة ما من الحركات إنما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع إرادة بحسبها يعني الحركة الى مكان مفروض تتبع إرادة متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزءاً من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلاً خاصاً وإرادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد إرادة أخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة وتعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخييلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور.

المسألة الحادية عشرة:

في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع

قال : ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع .

أقول : يشترط في صدق التأثير أعني صدق كون الشيء علة على المقارن أعني الصور والاعراض الوضع أعني الإشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية أعني الصور والاعراض المؤثرة إنما تؤثر بواسطة الوضع على معنى أنها تؤثر في محلها أولاً ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا إنما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرهما في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها أولاً ثم ما يجاورها وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان .

المسألة الثانية عشرة: في تناهي القوى الجسمانية

قال : والتناهي بحسب المدة والعدّة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر .

أقول : قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير المقارن أعني الصور والاعراض التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهي وقبل الخوض في الدليل مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى (واعلم) أن التناهي وعدمه الخاص به أعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهياً إنما يعرضان بالذات للكم أما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فإن عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر وأما ما يتعلق به شيء ذو المقدار أو عدد كاقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل أما مع وحدته واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته أو كثرته فأصناف القوى ثلاثة (الأول) قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا تتناهي في الشدة واقعاً لا في زمان وإلاّ لكان الواقع في نصفه أشد مما لا تتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة (الثاني) قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة (والثالث) قوى يفرض صدور

أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كُرْماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل وههنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به إنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثة .

قال : لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع إتحاد المبدأ يتفاوت مقابله .

أقول : لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول أعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره أن القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما أما الأول فلأن صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة أو العدة فلانا لو فرضنا جسماً متناهيّاً يحرك جسماً آخر متناهيّاً من مبدأ مفروض حركات لا تتناهي بحسب المدة أو العدة ثم حرك بتلك القوة جسماً أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وههنا سؤال صعب وهو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب الشدة، وأجاب المصنف قدس سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بأن المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذة أبي علي عليه أنه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلاً عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضاً على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل

يوم وأجاب الشيخ عنه بالفرق بأن الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه أو الزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك الكل أعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث وللسائل أن يعود فيقول التفاوت في القوة إنما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه أعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت .

قال : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي .

أقول : هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو أن تكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعية وتقريره أنه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير وإلا لكان التفاوت بسبب المانع وهو أما الجسمية أو لوازمها أو أمر طبيعي والكل مُحال أو غريب وقد فرضنا عدمه فلو حصل إختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محتلتها فاذا حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى أكثر لأنها أعظم فيكون أقوى وإلا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وإن تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر الى الأثر كنسبة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الأولى .

المسألة الثالثة عشرة: في العلة المادية

قال : والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب .
أقول : المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال به والالزام استغناء

أحدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهیولی والمقوم للحال هو الموضوع والهیولی باعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة .

قال : وقبوله ذاتي .

أقول : كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو إذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها .

قال : وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه .

أقول : لما ذكر أن قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له وهو أن يقال أن المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الأول وهذا يعطي أن القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب أن نقول أن القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فإن قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فإذا حصل القرب بالنظر الى عرض من الأعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة إنما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد والأعراض والصور الحالة في المادة فإن الحرارة إذا حلت المادة واشتدت أعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها .

المسألة الرابعة عشرة : في العلة الصورية

قال : وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله .

أقول : هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا

للمادة لأنه بالنظر الى المادة جزء فاعل لأن الفاعل في المادة هو المبدأ
الفياض بواسطة الصورة المطلقة .
قال : وهو واحد .

أقول : ذكر الأوائل أن الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة
لأن الواحدة إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى وإن لم تستقل
كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة .

المسألة الخامسة عشرة : في العلة الغائية

قال : والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها
للمعلول .

أقول : الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر
بالنسبة الى المعلول وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثم
حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل إذ لولا تلك
الماهية وحصولها في علم الفاعل لما أثر ولا فعل فان الفاعل للبيت يتصور
الاستكنان أولاً فيتحرك الى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت
فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في أن
يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين .
قال : وهي ثابتة لكل قاصد .

أقول : كل فاعل بالقصد والارادة فإنه إنما يفعل لغرض وغاية ما وإلا
لكان عابثاً على أن العبث لا يخلو من غاية أما الحركات الاسطوقسية فقد
أثبت الأوائل لها غايات لأن الحبة من البر إذا أرميت في الأرض الطيبة
وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التأدية على سبيل الدوام
أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في
الطبيعة فلا يُعقل لها غاية وأجابوا بأن الشعور يُفقد تعيين الغاية لا
تحصيلها .

قال : أما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة وإلا فهو إما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزاف .

أقول : القوة الحيوانية لها مبادئ على ما تقدم أحدها القوة المحركة المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل أو الفكر وغاية القوة المحركة إنما هي الوصول الى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لازالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريماً في موضع معين وفي هذا القسم إن لم - تحصل غاية الشوقية سُميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وإن حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وإن كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد الضروري وإن كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون .

قال وأثبتوا للطبيعات غايات وكذا للاتفاقيات .

أقول : أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه وأما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لأن السبب إن استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسيبه قطعاً وإلا كان ممتنعاً فلا مدخل للاتفاق (والجواب) ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط أنه إتفاقي إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجحاً ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً .

المسألة السادسة عشرة: في أقسام العلة

قال : والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة .

أقول : يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الأربع ينقسم الى هذه الأقسام

فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماً أكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل وإلاّ لزم نفيها لأن كل مركب فان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثانٍ لم يكن له تأثير البتة لتحقيق العدم بالجزء الأول ولأن الموصوف بالعلية أما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركب وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركب سواء كانت عللاً أو لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزجاج والعفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب .

قال : وأيضاً بالقوة أو بالفعل .

أقول : هذه المبادئ الأربعة قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في البدن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

قال : وكلية أو جزئية .

أقول : هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي .

قال : وذاتية أو عرضية .

أقول : العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة

كالنارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي أن تقتضي العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لأنه يقتضي بالذات إزالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة أو المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة .

قال : وعامة أو خاصة .

أقول : العلة العامة هي التي تكون جنساً للعللة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالبناني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور .

قال : وقريبة أو بعيدة .

أقول : العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي .

قال : ومشتركة أو خاصة .

أقول : المشتركة كالنجار للأبواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب .

قال : والعدم للحدث من المبادئ العرضية .

أقول : الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن وهو إنما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على عدم السابق أطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض ومبدؤه بالذات الفاعل لا غير .

قال : والفاعل في الطرفين واحد .

أقول : الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في عدم على ما بينا أولاً

من أن علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم.

قال : والموضوع كالمادة .

أقول : الموضوع أيضاً من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل .

المسألة السابعة عشرة :

في أن افتقار المعلول إنما هو في الوجود أو العدم

قال : وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه .

أقول : الأثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر إنما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً إذ التأثير إنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل .

قال : وأسباب الماهية غير أسباب الوجود .

أقول : أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية .

قال : ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة .

أقول : قد بينا أن نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يُعقل إتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما إفتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه إليه وإلا لكان ممتنع الوجود في ذاته (لا يقال) الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والأصوات والأول يفتقر عدمه الى السبب أما النوع الثاني فانه يعدم لذاته (لأننا نقول) يستحيل أن يكون

العدم ذاتياً لشيء وإلا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت وكذا الأصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها .

قال : ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل أو خلاف أو ضد .

أقول : العلل تنقسم الى المعد والى المؤثر والمعد نعني به ما يقرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة إما أن تؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنتصف فإنها معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة أما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف يقرب تأثير أحدهما في المعلول الذي هو الحركة الى المنتهى وإما أن تؤدي الى خلافها كالحركة المعدة للسخونة وإما أن تؤدي الى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى .

قال : والاعداد قريب وبعيد .

أقول : الاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبتها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف .

قال : ومن العلة العرضية ما هو معد .

أقول : قد بينا أن العلة العرضية تُقال باعتبارين : أحدهما أن تؤثر العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضي الخفة فما هو أخف في المركب يقبل السخونة أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع

ممثله والثاني أن يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والأول علة معدة .

قال : المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول «الاول» في الجواهر الممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض أولاً وهو الجوهر .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأمور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل .

المسألة الأولى : في قسمة الممكنات بقول كلي .

إن كل ممكن موجود إما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بد من حاجة أحدهما الى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد وهو الحال والموضوع أخص من المحل وعدم الخاص أعم من عدم العام فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر .

قال : وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس أو مقارن فأما أن يكون محلاً وهو المادة أو حالاً وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم .

أقول : هذه قسمة الجوهر إلى أنواعه فإن الجوهر إما أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة في التأثير ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات وإما أن يكون مقارناً للمادة فيما يكون محلاً وهو الهولى أو حالة وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر .

قال : والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض .

أقول : قد تبين أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم .

قال : وبين الموضوع والعرض مباينة .

أقول : الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة .

قال : ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً .

أقول : المحل قد يكون جوهرًا وهو ظاهر وقد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال أيضاً قد يكون جوهرًا كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً .

المسألة الثانية في أن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة إحداهما على وسط.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض فالذي إختاره المصنّف أنه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فإن كون الذات مستغنية عن المحل أو محتاجة إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية واستدل عليه بأن الذهن يتوقف في نسبة إحداهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وإشابه ذلك وجنس الشيء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره المصنّف (ره) يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الأنواع بالأولوية.

أقول: هذا دليل ثانٍ على كون الجوهر عرضاً عاماً لجزئياته لا جنساً لها وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس وهو أيضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الأعراض القارة أولى بالعرضية من غيرها.

قال: والمعقول اشتراكه عرضي .

أقول: انا نعقل من الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركاً هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينهما اشتراكاً في غيره وهذا القدر أمر عرضي فالجوهرية إن جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضاً

عاماً وإن جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء كونه جسماً وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه وكذا البحث في العرض فإننا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنساً .

المسألة الثالثة: في نفي التضاد عن الجواهر

قال : ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها

أقول : لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنهما ليسا بجنسين شرع في باقي أحكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد لجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه أن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض .

قال : والمعقول من الفناء العدم .

أقول : لما بين انتفاء الضد عن الجواهر أخذ يرد على أبي هاشم وأتباعه حيث جعلوا للجواهر أضداداً هي الفناء فقال أن المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أمراً وجودياً يضاد الجواهر لأنه إما عرض أو جوهر والقسمان باطلان فلا تحقق له .

قال : وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر .

أقول : إن بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقاً وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد للبعض الآخر .

المسألة الرابعة:

في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

قال: ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف إما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثلان محلاً واحداً لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد ظهر أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد أو صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام أبي هاشم في التأليف وبعض الأوائل في الاضافات خطأ.

قال: وما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين.

أقول: انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فإن الوحدة والنقطة والاضافات كالأبوة والبنوة أعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة أما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فإنه لا يعقل حلول نصف الابوة أو البنوة في نصف ذات الأب والابن وذهب قوم إلى انقسام المحل يقتضي إنقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء أو توزيعه عليها أو إنتفاء حلوله فيها وأما الحال فإنه لا يقتضي إنقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة إذا حلّت محلاً واحداً لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار (واعلم) أن الاعراض السارية إذا حلّت محلاً منقسماً انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلّت محلاً انقسم بانقسامه.

المسألة الخامسة : في استحالة انتقال الأعراض

قال : والموضوع من جملة المشخصات .

أقول : الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين والدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها وإلاً لكان نوعه منحصراً في شخصه ولا ما يحل فيه وإلاً لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فيبقى أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلاً لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص .

قال : وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط .

أقول : الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فإنها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم .

المسألة السادسة : في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قال : ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال .

أقول : هذه مسألة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فذهب بعضهم إلى تنأيتها وبعضهم إلى عدمه وذهب الباقيون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام إما إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء ونفى المصنف الجزء الذي لا يتجزأ بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال وذلك لأن ما لا يتجزأ من ذوات الأوضاع أعني الأشياء المشار إليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه :

قال لحجب المتوسط .

أقول : هذا أحد الأدلة على نفي الجزء وتقريره إنا إذا فرضنا جوهرًا متوسطاً بين جوهريين فأما أن يحجبهما عن التماس أو لا والثاني باطل وإلاّ لزّم التداخل والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر .

قال : ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة .

أقول : هذا وجه ثان وتقريره إنا إذا فرضنا خطأ مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزأين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وأن يتلاقيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على النصف الطرف والنصف الآخر على النصف المتوسط فتقسم الخمسة .

قال : أو من أربعة على التبادل .

أقول : هذا وجه ثالث وتقريره إنا إذا فرضنا خطأ مركباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فإنهما لا يقطعان الخط إلاّ بعد المحاذاة فموضع المحاذاة إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وأن يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع .

قال : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة .

أقول : هذه وجوه أخرى تدل على نفي الجزء (أحدها) إن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك

جزءاً فإن تحرك القريب من القطب جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام وهو المطلوب وإن لم يتحرك أصلاً لزم التفكك (الثاني) ان السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخاً على حركاته بإزاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف أضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءاً فإن تحرك البطيء جزءاً تساويا هذا خلف وإن تحرك أقل لزم الانقسام وإن لم يتحرك أصلاً لزم المحال هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله وسكون المتحرك (الثالث) أن الدائرة موجود بالحس فإن كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية إذا تلاقت أجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف وإن تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وإن لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض أجزائها وانخفاض البعض الآخر لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الانقسام .

قال : والنقطة عرض قائم فالمنقسم باعتبار التناهي .

أقول : هذا جواب عن حجة من أثبت الجزء وتقريرها أن النقطة موجودة لأنها نهاية الخط فإن كانت جوهرية فهو المطلوب وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت لأن الحال في أحد الجزأين مغاير للحال في الآخر وإن لم ينقسم فهو المطلوب والجواب أنها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وههنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له .

قال : والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً .

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي أن الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات غير القادرة فيما أن يكون لها في الحال وجود أو لا والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً وإذا كانت موجودة في الحال فإن كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقاً على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف وإن لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزأين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع إنا فرضناها غير منقسمة .
والجواب : إن الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً لأن الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه .

قال : والآن لا تحقق له خارجاً .

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي إن الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فإن كان الآن منفيماً كان الزمان منفيماً مطلقاً ويستحيل انقسامه وإلا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آنأ هذا خلف وإن كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة وإلا لكان أحد طرفيها واقعاً في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مرّ تقريره .
والجواب : ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقاً والآن لا تحقق له في الخارج .

قال : ولو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة .

أقول : لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على أن الحركة لا تتركب مما لا يتجزأ لأنها لو تركبت مما لا يتجزأ لم تكن

موجودة والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء المتحرك إذا تحرك من جزء إلى جزء فإما أن يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يتحرك بعد أو حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل أيضاً لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطة ويمكن أن يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو أن الحركة إما أن تكون عبارة عن المماسة الأولى أو الثانية وهما محالان لما مرّ أو مجموعهما وهو باطل لإنتفائه .

قال : والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ما تقدّم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم إلى التناسب .

أقول : لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلاً وقد استدلل عليه بما تقدّم فإن الأدلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية واستدل عليه أيضاً بوجوه ثلاثة : الأول : انا نفرض أعداداً متناهية من الجواهر الأفراد ونؤلفها في جميع الأبعاد فإما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وإن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثة حصل جسم من أجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من أجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر في التعميم إلى التناسب فمعناه إنا إذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنه لا شيء من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب هذا المؤلف الذي أُلّفناه من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي المؤلف من أجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكننا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة

الأجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه فكذا نسبة الأجزاء إلى الأجزاء .

قال : ويلزم عدم لحوق السريع البطيء .

أقول : ها هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهي الأجزاء وتقريره أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الشرطية ان البطيء إذا قطع مسافة ثم ابتدأ السريع وتحرك فإنه إذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر وإذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء .

قال : وإن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه .

أقول : هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني وتقريره إنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لأنه لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك أزمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الأسرار بما لم يسبقنا إليه أحد .

قال : والضرورة قضت بطلان الطفرة والتداخل .

أقول : أعلم أن القائلين بعدم تناهي الأجزاء اعتذروا عن الوجه الأول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيز جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الأخيرين بالطفرة فإن المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الأجزاء في زمان متناه فإنه يطفر بعض الأجزاء

ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة .

قال : والقسمة بأنواعها تحدث اثني عشرة تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع .

أقول : يريد أن يبطل مذهب ديمقراطيس في هذا الموضوع وهو أن الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى أجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية وبيانه أن القسمة بأنواعها الثلاثة أعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الإضافية أو الحقيقية تحدث في المقسوم اثني عشرة تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوياً لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين كما صحّ عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى .

قال : وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي .

أقول : بعض الأجسام قد يمتنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية إما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته أو حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي .

قال : فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى .

أقول : هذا نتيجة ما مضى لأنه قد أبطل القول بتركب الجسم من الجواهر الأفراد سواء كانت متناهية أو لا فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في أنه يقبل الانقسام فيما أن يكون قابلاً لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في إبطال مذهب ديمقراطيس أو لما لا يتناهى وهو المطلوب .

المسألة السابعة : في نفى الهيولى

قال : ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى .

أقول : يريد أن يبين أن الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي وقال أبو علي إن الجسم مركّب من الهيولى والصورة واحتج عليه بأن الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف (ره) ذلك وقال إن ذلك أي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام أبي علي لأن الجسم المتصل له مادة واحدة فإذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من مادة وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهى .

المسألة الثامنة : في إثبات المكان لكل جسم

قال : ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق .

أقول : كل جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الأمكنة ولا بد أن يكون ذلك المكان طبيعياً له لأننا إذا جردنا الجسم عن كل العوارض فإما أن لا يحل في شيء من الأمكنة وهو محال أو يحل في الجميع وهو أيضاً باطل بالضرورة أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعياً ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما يرجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامة .

قال : ولو تعدد انتفى .

أقول : يريد أن يبين أن المكان الطبيعي واحد لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كان تاركاً للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعياً له فلهذا قال فلو تعدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي .

قال : ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه .

أقول : المركب إن تركب من جوهرين فإن تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما وإلا تفرقا وإن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب وإن تركب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكانه مكان الغالب وإلا كان في الوسط وإن تركب من أربعة متساوية حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه وإن غلب أحدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالأمور الغريبة .

قال : وكذا الشكل والطبيعة منه هو الكرة .

أقول : قيل في تعريف الشكل أنه ما أحاط به حد واحد أو حدود وفي التحقيق أنه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لأن كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة فإذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعياً ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أموراً مختلفة ولا شكل أبسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الأشكال قسري .

المسألة التاسعة : في تحقيق ماهية المكان

قال : والمعقول من الأول البعد فإن الإمارات تساعد عليه .

أقول : الأول يعني به المكان لأنه قد تبين أن الجسم يقتضي

بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهراً وكان طبيعياً ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون أمران أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب أرسطه وأبي علي بن سينا وقد اختار المصنف من المكان الأول وهو اختيار أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان إنما هو البعد فإننا إذا فرضنا الكوز خالياً من الماء تصورنا الأبعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد .

قال : واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقها بجملتها وبدخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .

أقول لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فإن بقيا معاً لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وإن عدم أحدهما كان المعدوم حالاً في الوجود أو بالعكس وهما محالان وإما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولأن المعقول من البعد الشخصي إنما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو شكك العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم إلى قسمين أحدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم

والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل بين الأجسام المتباعدة والأول يمانع مساويه يعني البعد المقارن للمادة أيضاً فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذا التداخل والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة .

قال : ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام .

أقول : لما بين حقيقة المكان شرع في إبطال مذهب المخالفين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابتة للجسم الواحد فإن الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال .

قال : ولم يعم المكان .

أقول : هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره أن العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الأمرين وهو إما عدم تناهي الأجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الأجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله .

المسألة العاشرة : في امتناع الخلاء

قال : وهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاق وحركة عديمه عند فرض معاق أقل بنسبة زمانيهما .

أقول : اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية إنا إذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة فإن زمان تلك الحركة يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاقق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاقق أيضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل .

المسألة الحادية عشرة : في البحث عن الجهة

قال : والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

أقول : لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الأوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأننا نتوهم امتداداً آخذاً من المشير منتهياً إلى المشار إليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

قال : وليست منقسمة .

أقول : لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لأن الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته فلا يكون الطرف طرفاً هذا خلف ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم يخل إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً إليها فلا يكون المتروك من الجهة .

قال : وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة .

اقول : الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الإشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالإشارة فتكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانها تقصد بالحركة لأنها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله .

قال : والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه .

اقول : الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغييره فان القدام قد يصير خلفاً وكذا اليمين والشمال وأما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية .

قال : الفصل الثاني في الأجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك أخرى جزئية تدوير وخارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيرة والـف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت .

اقول : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنه أقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل المسألة الأولى في البحث عن الأجسام الفلكية . اعلم ان الأجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية والأفلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة أما بسيطة أو مركبة وأما جزئية أما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى

الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحتة المشتري وتحتة المريخ وتحتة الشمس وتحتة الزهرة وتحتة عطارد وتحتة القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة للارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل الى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات تلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلکاً مثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحده مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحتة وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان مثله محيط بآخر يسمى المائل واثبتوا أيضاً فلکاً خارج المركز عن مركز العالم الأرض (خ ل) ينفصل عن الممثل أو المائل يماس محديهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض اوجاً والأقرب منه حضيضاً واثبتوا فلکاً آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محده سطحه على نقطتين تسمى الابعد ذروة والأقرب إلى الأرض حضيضاً في السبعة عدا الشمس فانهم أثبتوا لها ملكاً خارج المركز خاصة واثبتوا لعطارد فلکين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلکاً تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على ألف ونيف وعشرين كوكباً ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز ان توجد أفلاك كثيرة أما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك وقول بعضهم ان أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل لأن بين أبعد بعد القمر واقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر.

قال : والكل بسائط .

اقول : ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال والفلك لا يتطرق إليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً وهذا حكم واجب عندهم ، ويمكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير إليها والانحلال .

قال : خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها .

أقول : هذا حكم آخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما وغير متصفة بلوازمها أعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر وبيان بطلان التالي ان الهواء الهالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان ولقائل أن يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعاً ما اقتضاها النوع الآخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبة مائعة عن الكمال لأن الرطوبة انما تمنع عن كمال السخونة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة وإمكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال ولأن الرطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة .

قال : شفاة :

اقول : استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين (أحدهما) انها بسائط وهو منقوض بالقمر (والثاني) انها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار فانا

نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا أيضاً ظني لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب عن الابصار كما في البلور.

المسألة الثانية : في البحث عن العناصر البسيطة

قال : وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من مزاولات الكيفيات الفعلية والانفعالية .

اقول : لما فرغ من البحث عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصرية وهي إما بسيطة أو مركبة ولما كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدماً على البحث عن الكل قدم البحث عن البسائط واعلم أن البسائط العنصرية أربعة فأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصریات نجد فيها قوى مهیئة نحو الفعل أي کیفیات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهیئة نحو الانفعال السريع أو البطيء أي کیفیات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة أو البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتننا فوجدناها قد تخلو عن جميع کیفیات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس إلى الحار وتستسخن بالقياس إلى البارد فانا نجد جسماً خالياً عن اللون وجسماً خالياً عن الطعم ولم نجد جسماً خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة وكذلك فتننا فوجدناها خالية عن جميع کیفیات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن إحدى کیفیتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة ولا عن إحدى کیفیتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على أربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة لتلك المزدوجات

أربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة وهو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الأرض والدليل على انها كرات هو انها بسائط وقد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى والنار حارة في الغاية فطلبت العلو والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والماء بارد فطلب السفلى والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز وهذه الأربع كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولأن خسوف القمر إذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والسائر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الأرض والأغوار والانجاد لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة إليها وأما الماء فلأن راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولاً ثم أسفله ثانياً والبعد بينه وبين القلة أكثر مما بينه وبين الأسفل والسبب فيه منع حدة الماء عن ابصار الأسفل وأما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي تقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربع من مزاجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال : وكل منها ينقلب إلى الملاصق وإلى الغير بواسطة أو بوسائط .

أقول : هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر أما ابتداء كصيرورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواءً ثم انقلاب الهواء ماء أو بوسائط كصيرورتها أرضاً بواسطة انقلابها هواءً ثم ماء ثم أرضاً والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقة كالانقلاب النار هواءً ابتداءً وإلى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواء عند

الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءً عند اسخانه وصيرورة الماء أرضاً كما يعتقد أهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير أحجاراً أصلبة وأما صيرورة الأرض ماء كما يتخذون مياهاً حارة ويحلون فيها أجساداً أصلبة وأما صيرورة الأرض ماء كما يتخذون مياهاً حارة يحلون فيها أجساداً أصلبة حجرية حتى تصير مياهاً جارية .

قال : فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها .

اقول : لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة : (الأول) انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة (الثاني) انها يابسة وهو معلوم بالحس أيضا ان عنى باليبوسة ما لا يلصق بغيره وأما ان عنى بها ما تعسر تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى (الثالث) انها شفافة وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوى كما في أصول الشعل (الرابع) انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك

بسيط لا جزء له ولو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكاناً لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكاناً للآخر (الخامس) انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها (السادس) انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر.

قال : والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات .

اقول : لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له أحكاماً أربعة (الأول) انه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب الى أنه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاق (الثاني) انه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع إلى الكيفية الانفعالية (الثالث) انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفاً بالبصر (الرابع) انه ذو طبقات أربع (الطبقة الأولى) المجاور للأرض المتسخن لمجاورة الأرض المتشعشة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض (الطبقة الثانية) وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة (الطبقة الثالثة) الهواء الصرف (الطبقة الرابعة) طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركة وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس .

قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الأرض له طبقة

واحدة .

اقول : ذكر للماء خمسة أحكام (الأول) انه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا فالأكثر على ان الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم آخرون ان الماء أبرد لأننا نحس ذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد برداً في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك ههنا أثر الماء للطافته ينسبط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه يلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء أكثر (الثاني) انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لأنه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وانما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء ولو خلي وطبعه لا يقتضي الجمود (الثالث) انه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الأبصار وقيل انه ملون وإلا لم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الابصار (الرابع) انه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادلة والا لإستحالة الأضعف وعدم عنصره فلولا احاطته بثلاثة أرباع الارض لكان أقل من الارض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فإما ان يكون فوق الارض أو تحتها والتالي باطل وإلا لكان اصغر من الارض فيبقى الأول وهو البحر (الخامس) انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وهو ظاهر.

قال : والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات .

أقول : ذكر للأرض أحكاماً خمسة (الأول) أنها باردة لأنها كثيفة وقد سلف البحث في أنها أبرد العناصر (الثاني) أنها يابسة وهو أيضاً ظاهر (الثالث) أنها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى

أنها متحركة الى السفلى وآخرون الى العلو وآخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله وإلا لما وصل الحجر المرمى اليها إن كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمى إلى الفوق إن كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة إن كانت متحركة على الاستدارة وقد أشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم أنها ساكنة بسبب عدم تناهيتها من جانب السفلى لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهية (الرابع) أنها شفافة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لأنها بسيطة وذهب آخرون الى المنع لأنها نشاهد الأرض فان كانت بسيطة فالمطلوب وإن كانت ممتزجة بغيرها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفافية أغلب وليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر (الخامس) في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضّة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية وطبقة مخلوطة بغيرها بعضها منكشف وهو البر وبعضها أحاط به البحر.

المسألة الثالثة: في البحث عن المركبات

قال: وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها.

أقول: لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دلّ الاستقراء على انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ما ينسب اليها الفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل إنما هو في هذه الأربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لا غير وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً ومن حيث أنها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى أسطقسات.

قال : وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض .

أقول : المركبات عند محققي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه الى نفي ذلك وقال إن هنا أجزاءً هي لحم وأجزاء هي عظام وأجزاء هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فإذا اجتمع أجزاء من طبيعة واحدة ظن أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادثة التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فإننا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة .

قال : وتفاعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج .

أقول : لما ذكر أن المركبات إنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما في الآخر لم يخل اما ان يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقتربا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل ف قيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالبارد واعتدلاً فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً يفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف وفيه نظر لأن المادة المنفعلة إنما تفعل

في كيفية الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبة للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل .

قال : مع حفظ صور البسائط .

أقول : نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفا أن ههنا مذهباً غريباً عجيباً وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلاً بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها الى أن تصير حرارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءاً من المركب فتصير النار البسيطة لحمياً وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كوناً وفساداً لا مزاجاً ولأن الكاسر باقٍ مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات ونقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فإن شرطوا التركيب كان هو جوابنا .

قال : ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال .

أقول : الأمزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية إذ المركبات كلها اشتركت في الطبيعة الجسمية ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد من أن يكون هذا الاختلاف

بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه أقرب الى الاعتدال قبل نفساً أكمل .

قال : مع عدم تناهيها بحسب الشخص وإن كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفاً افراط وتفريط وهي تسعة .

أقول : الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر وغير متناه فكانت الأمزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفاً افراط وتفريط فإن نوع الانسان مثلاً له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما إفراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد مزاج الانسان وكذلك كل نوع إذا عرفت هذا (فاعلم) أن الأمزجة تسعة لأن البسائط أما أن تتساوى فيه وهو المعتدل أو يغلب أحدهما أما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبة الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه .

قال : الفصل الثالث في بقية أحكام الاجسام وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه .

أقول : لما فرغ عن البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل :

المسألة الأولى : في تناهي الاجسام

وقد اتفق أكثر العقلاء عليه وإنما خالف فيه حكماء الهند واستدل

المصنف على ذلك بوجهين (الأول) برهان التطبيق وتقريره ان الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من أحدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر وثاني الأول مقابلاً لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهي فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه وهو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهو المطلوب إذا عرفت هذا فلنرجع الى تتبع ألفاظ الكتاب (فقوله) وتشترك الأجسام في وجوب التناهي إشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي إذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصاً فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام .

قال : ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به .

أقول : هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد وتقريره إنا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهي على الاستقامة فإن النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهي استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهي مع وجوب اتصاف الثاني أعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين .

المسألة الثانية :

في ان الاجسام متماثلة

قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة .

أقول : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام إلى انها مختلفة خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدل المصنف على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع أما عند الأوائل فان حده الجوهر القابل للأبعاد وأما المتكلمون فانهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان إمّا ناطق أو صاهل ويراد بهما الانسان والفرس .

المسألة الثالثة : في ان الأجسام باقية

قال : والضرورة قضت ببقائها .

أقول : المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فالتزعم بعدم بقائها وانها تتجدد حالا فحالا كالأعراض غير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل إن النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الأجسام .

المسألة الرابعة :

في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان

قال : ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية المشمومة

كالهواء .

أقول : ذهب المعتزلة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان ومنعت الأشعرية منه أما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك كالهواء واحتجت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خالياً عنه وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأن الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لإفتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه .

المسألة الخامسة : في ان الاجسام يجوز رؤيتها

قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري .

أقول : ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرؤي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفاً .

المسألة السادسة : في ان الاجسام حادثة

قال : والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة

فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر .

أقول : هذه المسألة من أجل المسائل وأشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوائل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى ان الاجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء إلى انها قديمة وتفصيل أقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج إذا عرفت هذا (فنقول) الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شأنه فهو حادث فالاجسام حادثة أما الصغرى فلأن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أمور حادثة متناهية وأما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكاً عن المكان فان كان ثابتاً فيه فهو الساكن وان كان منفكاً عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلأن كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط أو مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقة فأمكن على غير الملاقي الملاقة كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه وأما المركب فانه مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلأن القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحالة عدمه وان كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجّه إلى ايجاد

المعدوم فكل اثر لمختار حادث فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجباً فان كان واجباً لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكناً نقلنا الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما .

قال : واما تناهي جزئياتهما فلأن وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالآخرى فينقطع الناقص والزائد ايضاً .

أقول : لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى والاولى جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجه : (أحدها) ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع (الثاني) انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما (الثالث) التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الازل جملة ومن زمان الطوفان إلى الازل جملة أخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالآخرى فان استمر إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنه ازيد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً (الرابع) ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهية يكون سابقاً على ما بعده ولاحقاً لما قبله والسبق واللاحق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لأنهما اخذا بالنسبة إلى شيئين .

إذا عرفت هذا (فنقول) إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث ان كل واحد منهما سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائن بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع وإلى هذا أشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما أعني باحدى الإضافتين وهو إضافة السبق على المتصف بالآخرى أعني إضافة اللحق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق أيضاً تكون متناهية لأنها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الأخير استنبطه المصنف ولم نعر عليه في كلام القدماء .

قال : والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

أقول : لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

قال : فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها .

أقول : هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود إلى محل تحل فيه وهي أما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث أما الجسمانية فلا تمنع قيامها بغير الاجسام وإذا كان الشرط حادثاً كان المشروط كذلك بالضرورة وأما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف إنما قصد الأعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها .

قال : والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد

أقول : لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب (الشبهة الأولى) وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما أن يكون ازلياً أو حادثاً فان كان ازلياً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر معه لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجلد أمر او لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاماً ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتفاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فوض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه (احدها) ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لإنتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتميز إلا في الوهم وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يتبدى وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً (الثاني) أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا اما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح احد مقدره على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر (الثالث) انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة (الرابع) ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده (الخامس) ان الله تعالى اراد ايجاد العالم

وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها (السادس) ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم قدمه أو الحادث فيلزم التسلسل .

قال : والمادة متنتية .

اقول : هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عديمياً والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لأننا نعللها به فهو مغاير وليس جوهرًا لانه نسبة وازافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة متنتية وقد سلف تحقيقه .

قال : والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه .

أقول : هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق متنتية ههنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان وإلا لزم التسلسل .

قال : الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه .

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل :

المسألة الاولى : في العقول المجردة

(وأعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته وهذا الكلام سخيّف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لأن الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنف نفي هذه الجواهر المجردة.

قال : وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر ههنا مختار .

أقول : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوتيه وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له (واعلم) ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول الأول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم أن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله (ثم) يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال وإلى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه (الأول) قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو اما أن يكون جسماً أو مادة أو صورة أو

نفساً أو عرضاً أو عقلاً والاقسام كلها باطلة سوى الاخير (اما الأول) فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الأول واحد وإلى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران (واما الثاني) فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لأن نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة امكان ووجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الاول يجب أن يكون علة فاعلة لما بعده وإلى هذا القسم اشار بقوله وإلا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلاً وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا ان المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات .

واما (الثالث) فلأن الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها انما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي للصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده (وأما الرابع) فلأن النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاً وهو محال فهي إذاً مشروط تأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثير المستند اليه وهو محال وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره (واما الخامس) فلأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً باللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق

في وجوده فالحاصل أن الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لإستغنت في تأثيرها عنه إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجباً واما إذا كان مختاراً فلا فان المختار تتعدد آثاره وافعاله وسيأتي الدليل على انه مختار.

قال : وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلاً او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات إرادية لأنها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لأن الحركة اما طبيعية أو قسرية والمستدير لا تكون طبيعية لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فإن تركه بعينه هو التوجه إليه وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها إرادية وكل حركة إرادية فإنها تستدعي مطلوباً لأن العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما أن يكون كمالاته في نفسه أو لا والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب وإذا كان المطلوب كما لا حقيقة فاما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لانقطعت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب وإلا لما كانت كمالات الفلك حاضرة بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقي معقولاته غير الوضع فأن أوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا

يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم أن الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخراج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة والسرعة والبطء لا يقال لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لأننا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملاً به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من أصله وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطلاب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز أن يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة وأيضاً فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الايون عنه معدومة مع استحالة

حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثلها في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجمله فهذا الوجه ضعيف جداً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطفاً على قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا تكون إلا ارادية (وقوله) المستلزمة للتشبه بالكامل إشارة إلى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب (وقوله) إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوة يوجب الانقطاع إشارة إلى ان ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل وإلا لانقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك ايضاً (وقوله) وغير الممكن محال إشارة إلى ان الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه (وقوله) لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه (وقوله) وعلى حصر اقسام الطلب إشارة إلى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالاً حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب (قوله) مع المنازعة في امتناع طلب المحال إشارة إلى اعتراض آخر وهو اننا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب .

قال : وقولهم لا علية بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي .

أقول : هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول وتقريره أن نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانية لزم الدور وان كانت

جسماً فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والثاني محال لأن المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تغليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوي متحال ايضاً وبيانه يتوقف على مقدمات (احديها) ان الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً وهو ظاهر لأنه انما يؤثر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي (الثانية) أن المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها (الثالثة) إن الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والامكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً بشخصه المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حيثئذ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتياً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فنقول (قوله) لا عليّة بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا عليّة بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضايفين لأن أحدهما من حيث هو حاو مضائف للآخر والآخر من حيث هو محوي مضائف له وهذان الوصفان من باب المضاف و (قوله) وإلا لأمكن الممتنع إشارة إلى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة و (قوله) أو علل الاقوى بالاضعف إشارة إلى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي و (قوله) لمنع الامتناع الذاتي اشار إلى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع .

المسألة الثانية : في النفس الناطقة

قال : واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة .

أقول : هذا هو البحث عن أحد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان أو انسان صورة وإذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفضول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره وليست كمالاً لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق .

المسألة الثالثة: في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال : وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور .

أقول : ذهب المحققون الى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج وبدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) ما ذكره الاوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره .

قال : وللممانعة في الاقتضاء .

أقول : هذا هو الوجه الثاني وتقريره أن المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة فإن مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فههنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة إما بأن تكون الحركة نفسانية لا تقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فإن مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة أو بأن تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوى .

قال : ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر .

أقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مغايرة للمزاج وتقريره أن الادراك إنما يكون بواسطة الانفعال فاللامس إذا أدرك شيئاً فلا بد من أن ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أخرى وليس المدرك هو الكيفية الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لأن الثانية لأن المدرك لا بد وأن ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه .

المسألة الرابعة: في أن النفس ليست هي البدن

قال : ولما يقع الغفلة عنه .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى أن النفس الناطقة هي البدن وقد أبطله المصنف بوجوه ثلاثة (الأول) ان الانسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب أن تغايرها فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه أي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه أعني البدن .

قال : والمشاركة به .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على أن النفس ليست هي البدن وتقريره أن البدن جسم وكل جسم على الإطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به عطف على قوله الغفلة عنه أي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة به .

قال : والتبدل فيه .

أقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره أن أعضاء البدن وأجزائه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر الى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به أي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه .

المسألة الخامسة: في تجرد النفس

قال : وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها .

أقول : يختلف الناس في ماهية النفس وأنها هل هي جوهر أم لا والقائلون بأنها جوهر اختلفوا في أنها هل هي مجرد أم لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كابي نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة أنها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف (ره) واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه أن ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرداً لتجردها فمحله وهو النفس يجب أن يكون مجرداً لاستحالة حلول المجرد في المادي .

قال : وعدم انقسامه .

أقول : هذا هو الوجه الثاني وهو أن العارض للنفس أعني العلم غير منقسم فمحله أعني المعارض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات (أحديها) أن هنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة (الثانية) العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من أجزائه إما أن يكون علماً أو لا والثاني باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمراً زائداً أو لا فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بعلم هذا خلف وان كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسماً فيعود البحث أو لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وإن كان كل جزء علماً فإما أن يكون علماً بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل هذا خلف أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف (الثالثة) ان محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فإما أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام (الرابعة) ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقاً عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل .

قال : وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه .

أقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره أن النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية وقد بينا أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن .

قال : ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً .

أقول : هذا هو الوجه الرابع وتقريره أن النفس لو حلت جسماً من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية أن القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل أما أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أو لا تكفي فإن كفت لزم حصول التعقل دائماً لدوام تلك الصورة للمحل وإن لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة أخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثليين وإما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى ألفاظ الكتاب فقلوه (ره) ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من قلب أو دماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً .

قال : ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروف .

أقول : هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره : ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروف لأن العارض محتاج الى المعروف فلو كان المعروف محتاجاً الى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروف وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في إدراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة أيضاً فقلوه ولاستلزام استغناء العارض عني بالعارض ههنا التعقل وقوله استغناء المعروف عني به النفس التي يعرض لها التعقل .

قال : ولانتفاء التبعية .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره أن القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانية .

قال : ولحصول الضد .

أقول : هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها فان من نظر طويلاً الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكاً تاماً والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل لها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد .

المسألة السادسة: في أن النفس البشرية متحدة في النوع

قال : ودخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها .

أقول : اختلف الناس في ذلك فذهب الأكثر الى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكررة بالشخص وهو مذهب أرسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى أنها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذاك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنساً فان قال أن حد الكلي حد لكل نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى

ما قلناه في التحديد منعنا ذلك وألزمناه الدور لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعاً الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الأمر وإلا لكان الحد حداً بحسب الاسم لا حداً بحسب الحقيقة .

قال : واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها .

أقول : هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل أنهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقاً والحاصل ضده فعلنا أنها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب أن الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لا يلزم أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما أجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو أن هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض .

المسألة السابعة: في أن النفوس البشرية حادثة

قال : وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع .

أقول : اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى أنها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم

ولأجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا وأما الحكماء فقد اختلفوا ههنا فقال أرسطو إنها حادثة وقال أفلاطون إنها قديمة والمصنف ذكر ههنا حجة أرسطو أيضاً على الحدوث وتقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت أزلية لكانت إما واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهر وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة أزلاً فاما أن تتكرر فيما لا يزال أولاً تتكرر والثاني باطل والا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو إتحدت نفسيهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكررت لكانت النفسان الموجودتان الآن اما إن كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولهما هذا خلف وأما أن يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة وأظن أن قوله (ره) وإلا لزم اجتماع الضدين إشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً والقول بالكثرة مع تجددتها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضاً وأما بطلان كثرتهما أزلاً فلأن التكرار أما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لأن كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات وأظن أن قوله أو بطلان ما ثبت إشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه (وأما الثالث) فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع إنما يكون عند تغير المواد لأن نسبة العارض إلى المثليين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة وإلا لزم التناسخ وهو محال وأظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع إشارة إلى هذا .

المسألة الثامنة: في أن لكل نفس بدنًا واحدًا وبالعكس

قال: وهي مع البدن على التساوي.

أقول: هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فإن كل انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدينين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

المسألة التاسعة: في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

قال: ولا تفنى بفنائها.

أقول: اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز إعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا أما الأوائل فقد اختلفوا أيضاً والمشهور أنها لا تفنى أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادة المعدوم فيجب أن لا تفنى وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدمت لكان إمكان عدمها محتاجاً الى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى إمكانها قبولها للعدم فتكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين أحدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك

بإمكان الحدوث فإنه يتحقق هناك إمكان من دون مادة قابلة فكذا إمكان الفساد.

المسألة العاشرة: في إبطال التناسخ

قال: ولا يصير مبدأ صورة لآخر وإلا بطل ما أصلناه من التعادل.

أقول: اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز التناسخ في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلاً الى بدن عمرو ويصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها وذهب الأكثر من العقلاء الى بطلان هذا المذهب والدليل عليه إنا قد بينّا أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه والاستعداد إنما هو باعتبار القابل إذا حدث الاستعداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فإذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدثت عن مبادئها فإذا انتقلت الى نفس أخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس.

المسألة الحادية عشرة: في كيفية تعقل النفس وإدراكها

قال: وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتنياز بين المختلفين وضعاً من غير استناد.

أقول: اعلم ان التعقل هو إدراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الأول ظاهر فانا نعلم قطعاً ان ندرك الأمور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم أنه آلة للتعقل وقد سلف تحقيق

ذلك وأما الحكم الثاني وهو افتقارها في الإدراك الجزئي الى الآلات فلأنا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع إتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضهما ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للاحذ فان كان محل أحديهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص أحديهما بكونها اليمنى والاخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض اليهما واحدة فبقى أن يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحل فيه أحديهما غير الجانب الذي تحل فيه الأخرى إذا عرفت هذا (فقوله) وتعقل بذاتها إشارة الى ما ذكرناه من أن التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير آلة (وقوله) وتدرك بالآلات إشارة الى أن إدراك الامور الجزئية إنما يكون بواسطة قوى جسمانية (وقوله) للامتياز بين المختلفين وضعاً إشارة الى ما مثلناه من الامتياز بين العينين (وقوله) من غير استناد أي من غير استناد إلى الخارج .

المسألة الثانية عشرة: في القوى النباتية

قال : وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغذائية والنامية والمولدة .

أقول : لما كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى إيراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك إنما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً الى زيادة في مقداره على تناسب في أقطاره بأجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل

جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجبل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصور الانسانية إلى إحالة تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغذائية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ الى تمام النشوء والمولدة هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم والصور والقوى والاعراض واعلم أن اسناد التصوير الى هذه القوى باطل وسيأتي بيانه أن شاء الله تعالى .

قال : وأخرى أخص بها يحصل الادراك أما للجزئي أو للكلّي .

أقول : للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الادراك أما للجزئي وهو الاحساس وأما للكلّي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان .

قال : وللغذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .

أقول : القوة الغذائية يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لأن تجعله الغذائية جزءاً بالفعل من المغتذى والدافعة للفضلات .

قال : وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء .

أقول : قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح لأن

يصير دماً تدفعه الى الكبد وفيها أيضاً قوة جاذبة لما يغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة .

قال : والنمو مغاير للسمن .

أقول : النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة متداخلة في أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهبزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سميناً فان أجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل .

قال : والمصورة:عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً .

أقول : أثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الاشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدابير حكيم وأيضاً فان هذه التشكيلات أمور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها أشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة .

المسألة الثالثة عشرة: في أنواع الإحساس

قال : وأما قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبهة في البدن كله .

أقول : لما فرغ من البحث عن الامر العام أعني القوة النباتية شرع الآن في البحث عما هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لأن باقي الحواس

يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك به المنافي والملائم .

قال : وفي تعدده نظر .

أقول : اختلف الناس في أن اللمس هل هو قوة واحدة أو قوى كثيرة فالجمهور على أنها قوى أربع (الأولى) الحاكمة بين الحار والبارد (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين (الرابعة) الحاكمة بين الخشن والاملس لأن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد .

قال : ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد .

أقول : الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لأنها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لأن الادراك إنما يكون بالانفعال والشيء لا ينفع عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض .

قال : ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم .

أقول : الشم قوة في الدماغ يحملها زائدتنا شبيهتان بحلمتي الشدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم يلحقهما صلابة العصب ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة الى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحة اليه لأنه انما يدرك بالملاقاة وقد ذهب قوم

الى أن الشم إنما يكون بأن يتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة لأن ذلك والتبخير يفتحان الرائحة ويذكيانها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف (ره) نبّه بكلامه على تجوير الأمرين وإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تعدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الابصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف (ره) مال الى هذا ههنا وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

أقول: المبصرات أما أن يتعلق الابصار بها أولا وبالذات أو ثانياً وبالعرض والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

قال: وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة.

أقول: الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تأثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف بقوله فينا لأن الإدراك ثابت في حقه تعالى ولا

يتصور فيه التأثير وذهب الاشاعة الى أنه معنى زائد على تأثير الحدقة .

قال : ويجب حصوله مع شروطه .

أقول : شروط الإدراك سبعة (الأول) عدم البعد المفرط . (الثاني) عدم القرب المفرط ولهذا لا يصبر ما يلتصق بالعين . (الثالث) عدم الحجاب (الرابع) عدم الصغر المفرط . (الخامس) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل . (السادس) وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره . (السابع) أن يكون المرئي كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له ، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والأوائل أن عند حصول هذه الشروط يجب الإدراك بالضرورة فإن سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة كنا لا ندركها وذلك سفسطة أما الأشاعة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشروط مع انتفاء الإدراك واحتجوا بأننا نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشروط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا أدركنا بعض الأجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئي أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي فالعمود أقصر لأنه يوتر الحادة والضلعان أطول لأنهما يوتران القائمة .

قال : بخروج الشعاع .

أقول : اختلف الناس في كيفية الأبصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المصنف ، وقال أبو علي ان الأبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والأول

باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت وأيضاً فإن حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسرية وظاهر أنها ليست إرادية لأن الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الأبصار للمقابل وأما الثاني فلأنه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .

قال : فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه .

أقول : الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صيقلياً كالمرآة انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئي كنسبة العين إليه ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة كلما وضعه إليها كوضع المرئي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه وإذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنة التي نشاهدها فإنه لا ينعكس عنها شعاع إلى العين لعدم الملاسة وهذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الإنسان وجهه في المرآة . وأما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الرائي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة أخرى وهو باطل لأن الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغير وضع الرائي .

قال : وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي .

أقول : هذا إشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا أدرك المدرك الشيء كما هو وإن لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين . أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا الصورة تنطبع أولاً في الجليدية وليس الإدراك عندها وإلاً لأدركنا الشيء الواحد

شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسنا للصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وإن لم ينفذ المخروطان نفوذاً على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول .

المسألة الرابعة عشرة :

في أنواع القوى الباطنية المتعلقة بإدراك الجزئيات

قال : ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات .

أقول : أثبت الأواثل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية (الأولى) بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات . (الثانية) خزائنه وهي الخيال . (الثالثة) الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية . (الرابعة) خزائنه وهي الحافظة . (الخامسة) القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة إنسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية ومتفكرة إن استعملتها القوة الناطقة .

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه (أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معاً في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من إثبات قوة باطنة هي الحس المشترك وإلى هذا الدليل أشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات .

قال : لرؤية القطرة خطأً والشعلة دائرة .

أقول : هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك وتقريره إنا نرى القطرة النازلة خطأً والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع أنه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لأن البصر إنما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لأنها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة أخرى يحصل بها إدراك القطرة حال حصولها في المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل إنمحاء الصورة الأولى عن القوة الشاعرة فتصل الصورتان في الحس المشترك فيرى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة .

قال : والمبرسم ما لا تحقق له .

أقول : هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوة وتقريره أن صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج وإلاً لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور .

قال : والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ .

أقول : هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولاً واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الأثرين عن علة واحدة ولأن الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الأسرار .

قال : والوهم المدرك للمعاني الجزئية .

أقول : هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من أن النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار إليه بقوله الجزئية وللحس المشترك لأن هذه القوة تدرك المعاني والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة وأشار إليه بقوله للمعاني وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الإدراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال وأشار إليه بقوله المدرك .

قال : والحافظة .

أقول : هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلنا في الخيال سواء وهذه تسمى المذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغائبات ولهم خلاف في أن المذكرة هل هي الحافظة أو غيرها .

قال : والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .

أقول : هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تتركب بعض الصور مع بعض كما تتركب صورة جذع عليه رأس إنسان وتتركب بعض المعاني مع بعض وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعل واحد عن قوة واحدة .

قال : الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة .

أقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل :

المسألة الأولى : في أن الاعراض منحصرة في تسعة

هذا رأي أكثر الأوائل فإنهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن إما غني عن الموضوع وهو الجوهر أو محتاج إليه وهو العرض (وأقسامه تسعة) الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة وأن يفعل وأن يفعل والتمتى والمتكلمون حصروه في أحد وعشرين هي الكون واللون والطعم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة وأثبت بعضهم أعراضاً أخرى يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لأن الكون هو الأين أو ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف فلأجل هذا بحث المصنف (قده) عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان .

المسألة الثانية : في قسمة الكم

قال : الأول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد .

أقول : الكم إما متصل أو منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالأربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم أن الوسط بداية لأحد القسمين ونهاية للآخر لأنه لو عد فيهما صارت الثلاثة أربعة وإن أسقط منها صارت

اثنين ولا أولوية لأحدهما دون الآخر إذا عرفت هذا فنقول المتصل إما قار الذات وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجسم أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعاً للآخر والقار الذات إما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير .

المسألة الثالثة : في خواصه

قال : ويشملهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وإمكان وجود العاد .

أقول : ذكر لكم ثلاث خواص (الأولى) قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فإن أحد الشئيين إنما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار (الثانية) قبول القسمة وذلك لأن الماهية إنما يعرض لها الانقسام والاثنيية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم ههنا الأول (الثالثة) إمكان وجود العاد وذلك لأن المنقسم إنما ينقسم إلى آحاد هي أجزاؤه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل فإن اللازم المطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل .

قال : وهو ذاتي وعرضي .

أقول : الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له ومنه ما هو

بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل
وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل أو عارض كالسواد الحال في
السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضية لا ذاتية أو ما يجامعه في المحل أو
ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي
المقوى عليه في المدة أو العدة أو الشدة وعدم تناهيه .

المسألة الرابعة : في أحكامه

قال : ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما .

أقول : قد بينا أن الكم إما متصل وإما منفصل وأيضاً إما ذاتي أو
عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للأول منهما فإن
الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد
عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم إلى
الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدد أيضاً الزمان متصل
بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة أيضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر
معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما .

قال : وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية .

أقول : يريد أن الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان (أحدهما)
أن المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة . بيانه أن أنواع الكم
المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به
ويستحيل تقويم أحد الضدين بالآخر وإما المتصل فلأن أحد النوعين إما
قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا
يكون قابلاً لضده ولا مقبولاً له فحصول التقويم والقابلية المنافين للضدية
يقتضي انتفاء الضدية . (الثاني) أن الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا
تضاد فيه . بيانه أن للتضاد شرطين (أحدهما) اتحاد الموضوع (الثاني)

أن يكون بينهما غاية التباعد وهما متتفیان هنا أما عدم اتحاد الموضوع في العدد فلأنه ليس لشيء من العديدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فإن الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح وأما عدم كونهما في غاية التباعد إذ لا مقدار يوجد إلا ويمكن أن يفرض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد .

قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها .

أقول : الكم بأنواعه يوصف بأن بعضاً منه زائد على بعض آخر فإن الستة أزيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة أزيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأن الزائد إنما يعقل بالقياس إلى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فإنه لا يعقل أن يكون خط أشد من خط آخر في الخطية ولا ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فإن الكثرة والزيادة إنما تتحققان بالنسبة إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة .

قال : وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية .

أقول : الأنواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى تعليمية وقد يؤخذ باعتبار آخر مثلاً إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليمياً كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وإنما سميت هذه الأنواع تعليمية لأن علم التعاليم إنما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها .

قال : وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار .

أقول : الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليمياً يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ بشرط غيره وبشرط لا غيره وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار .

قال : وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته .

أقول : يريد أن يبين أن هذه الأنواع بأسرها أعراض واستدل بطريقتين (أحدهما) عام في الجميع (والثاني) مختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضاً .

قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار إلى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد .

أقول : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته أما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من أبعاده والحقيقة باقية فإن الشمعة تقبل الأشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الأبعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الأبعاد أعني الجسم التعليمي وأما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أن أجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان وإذا كان التناهي عارض كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضية وأما الخط فإنه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان

كذلك كان عرضاً ، وبيان عدم وجوبه انه إنما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فإنه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فإنه يفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار يفتقر إلى المقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض أولى بالعرضية فالزمان عرض واما العدد فلأنه يتقوم بالآحاد على ما تقدّم والآحاد عرض فالعدد كذلك .

قال : وليست الأطراف اعداماً وان اتصفت بها مع نوع من الإضافة .

أقول : ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج وإلا لانقسمت لانقسام محلها ولأن الطرف عبارة عن نهاية الشيء ونهاية الشيء هي عبارة عن فناءه وعدمه ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الأجسام فإن كان بالأسر لزم التداخل وإلا فلانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الأول فإنما يلزم في الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلأن النهاية ليست عدماً محضاً ولا فناء صرفاً لأن العدم لا يشار إليه والأطراف يشار إليها بل ههنا أمور ثلاثة (أحدها) السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للإشارة موجود . (والثاني) فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه . (والثالث) إضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف إلى ذي السطح وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذي نهاية والإضافة عارضة لهما متأخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عارياً عن هذه الاضافة فيكون موضوعاً لعلم الهندسة وكذا البحث في الخط والنقطة واما الثالث فإن الجسمين إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسماً واحداً ان اتصالاً وإن تماسا فالسطحان باقيان .

قال : والجنس معروض التناهي وعدمه .

أقول : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فإنه جنس لنوعي المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق فإن العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وإنما يلحقان أعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية وغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها .

قال : وهما اعتباريان .

أقول : يريد به ان التناهي وعدمه من الأمور الاعتبارية لا العينية فإنه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناه أو عدم تناه بل إنما يعقلان عارضاً لغيرهما في الذهن .

قال : الثاني كيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن كيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل :

الأولى : في رسمه، اعلم أن الأجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمر أعرف منها عند العقل والرسم إنما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلا إذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصويره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها أعم

منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف
تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء
أولياً فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا
قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها
على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة
واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء أولياً
ليدخل في المحدود العلم بالأشياء التي لا تنقسم فإنه يقتضي اللاقسمة مع
انه من الكيف لأن اقتضاه كذلك ليس أولياً بل لوحدة المعلوم .

المسألة الثانية : في أقسامه

قال : وأقسامه أربعة .

أقول : الكيف له أنواع أربعة (أحدها) الكيفيات المحسوسة
كالسواد والحرارة . (الثاني) الكيفيات المختصة بذوات الأنفس كالعلوم
والإرادات والظنون . (الثالث) الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين .
(الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة
وغیرها .

المسألة الثالثة : في البحث عن المحسوسات

قال : فالمحسوسات اما انفعاليات أو انفعالات .

أقول : الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سميت
انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولاً وإن كانت غير راسخة بل سريعة
الزوال سميت انفعالات وهي وإن لم تكن في أنفسها انفعالات لكنها لقصر
مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على
الانفعالات .

المسألة الرابعة :

في مغايرة الكيفيات للأشكال والأمزجة

قال : وهي مغايرة للأشكال لاختلافهما في الحمل .

أقول : ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الأجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها أربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والتى يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرودة والتى يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقى أنواع الألوان ، والمحققون أبطلوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالإيجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تباينهما بالضرورة . وبيانه ان الأشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة وأيضاً الأشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليست كذلك .

قال : وللمزاج لعمومها .

أقول : ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ لأن المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايراً للمزاج وإن كان تابعاً له لكن التابع مغاير للمتبع .

المسألة الخامسة : في البحث عن الملموسات

قال : فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها .

أقول : لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها . واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب إليهما فالفعلية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها وإنما كانت الأوليان فعليتين والآخران منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأولين تفعلان في الآخرين دون العكس وأما باقي الكيفيات الملموسة كاللطف والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبله والثقيل والخفة فإنها تابعة لهذه الأربعة .

قال : فالحرارة جامعة للمشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس .

أقول : الحرارة من شأنها أحداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فإذا وردت الحرارة على المركب وسختته طلب اللطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقترض ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفة فإذا صعد اللطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جمع المشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فإنها بالعكس من ذلك .

قال : وهما متضادتان .

أقول : الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حاراً

فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لأننا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية .

قال : وتطلق الحرارة على معانٍ أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة .

أقول : لفظة الحرارة تطلق على معانٍ أحدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم .

قال : والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس :

أقول : الرطوبة فسرّها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عمّا من شأنه أن يتل واليبوسة مقابلة للرطوبة .

قال : وهما مغايرتان للين والصلابة .

أقول : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنغمار ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك .

قال : والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقاً والخفة بالعكس ويقالان بالإضافة باعتبارين .

أقول: :لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما (واعلم) أن كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي وإضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مراكز العالم إذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق وأما الإضافي فإنه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالإضافة يقال بمعنيين (أحدهما) الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا يتضاد هاتان الحركتان . (والثاني) الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة .

قال : والميل طبيعي وقسري نفساني .

أقول : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله أعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المستكن في الهواء والزق في الماء وإلى قسري كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود ، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الإرادي .

قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير .

أقول : الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك .

قال : ومختلفة متضاد .

أقول : يشير إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لأن الميل يقتضي الحركة إلى جهة والصرف عن أخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول ، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله إنسان متحرك فإن الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للإنسان ذاتي فإذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان أعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخارجية في أفئائه قليلاً ثم تقوى الطبيعة وأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة إلى أن يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشوباً بآثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم أبداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد .

قال : ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادته .

أقول : هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره أن المتحرك إذا كان خالياً عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فإنه يقطعها في زمان فإذا فرضناه محفوفاً بالمعاوقة قطعها في زمان أطول فإذا فرضناه مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساوٍ لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواجدها .

قال : وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتمائل ويختلف باعتبارها .

أقول : لما فرغ من البحث عن الميل وأحكامه على رأي الأوائل

شرع في البحث عنه على رأي المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لأن تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف أبو علي وأبو هاشم في مختلفه فقال أبو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبو علي انه متضاد.

قال : ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً .

أقول : من أجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً ، وقال أبو علي ان الثقل راجع إلى تزايد أجزاء الجسم فجعله مغايراً لجنس الاعتماد وهو خطأ لأن تزايد الأجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له .

قال : ومنه لازم ومفارق .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو المجتلب وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الأربع وإنما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه به عنها بخلاف الجهتين .

قال : ويفتقر ألى محل لا غير .

أقول : لما كان الاعتماد عرضاً وكان كل عرض مفتقراً إلى محل كان الاعتماد مفتقراً إلى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلأجل هذا قال انه يفتقر إلى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الأول بأن صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني

بأنه يكون مساوياً للتأليف لأن الافتقار إلى أزيد من محل واحد من خواص التأليف والاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات .

قال : وهو مقدور لنا .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا لأنه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا .

قال : ويتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته .

أقول : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة (أحدها) ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وإن كان قد يحتاج إليه أحياناً وهو الأكوان والاعتماد في محله وإن كان تولدهما في غير محله بشرط التماس وإنما قلنا أنه يتولد عنه الأكوان لأن الجسم يختص بجهة دون أخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا أنه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء فإن المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معاً ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر (وثانيها) ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات فإنها تتولد عنه بشرط المصاكة لأن الصدا موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى (وثالثها) ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط وهو الألم والتأليف فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة تولد التأليف والتفريق يولد الألم .

المسألة السادسة:

في البحث عن المبصرات

قال : ومنها أوائل المبصرات وهي اللون والضوء .

أقول : من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبّه بقوله أوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري أولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فإن البصر إنما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول ومنها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهاً على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها .

قال : ولكل منهما طرفان .

أقول : لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذا فإنها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه من الأضواء .

قال : وللأول حقيقة .

أقول : ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا حقيقة لها فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المنقسمة إلى الأجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم ، والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجمله فالأمور المحسوسة غنية عن البرهان .

قال : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

أقول : طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ .

قال : ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود .

أقول : ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالأجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها ألوانها لأننا لا نراها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد أو لحصول مانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل وإلا لمنع من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك وهو خطأ جداً لأننا نقول إنما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ، ونبه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف أي اللون على الثاني أي الضوء في الإدراك لا الوجود .

قال : وهما متغايران حساً .

أقول : يريد أن الضوء واللون متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة .

قال : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعاً .

أقول : كل واحد من هذين أعني اللون والضوء قابل للشدة

والضعف وهو ظاهر محسوس فإن البياض في الثلج أشد من البياض في العاج وضوء الشمس أشد من ضوء القمر إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع مغاير للضعيف منه بالنوع ، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدّم .

قال : ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضيء وإنما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فيه فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اعترافه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسماً لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ، أو نقول أن الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس وأما سبب توهم أولئك من انه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره .

قال : بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل .

أقول : لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذ

العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبّه بذلك على ان المضيء إنما يضيء ما يقابله .

قال : وهو ذاتي وعرضي وأول وثنان .

أقول : الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وأيضاً منه ما هو أول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق وأما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فإنه يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فإنها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس .

قال : والظلمة عدم ملكة .

أقول : والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيّد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وتغميضها في عدم الإدراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل له الفرق وفي هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً .

المسألة السابعة : في البحث عن المسموعات

قال : ومنه المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع أو القلع .

أقول : من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع (واعلم) أن الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر

والصوت ليس كذلك وذهب آخرون إلى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع وآخرون قالوا انه القلع أو القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فإن الصوت معلول للتموج المعلوم للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت ، إذا عرفت هذا (فاعلم) أن القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فأدرك الصوت ولا نعني بذلك أن تموجاً واحداً ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس .

قال : بشرط المقاومة .

أقول : القرع إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فإنك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فإنه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

قال : في الخارج .

أقول : ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل في الخارج بل إنما يحصل عند الصماخ وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ وإلا لم تدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان إدراكه بالملاقة ولا يمكن أن يقال أن إدراك الجهة إنما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وإدراك البعد لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لأننا لو سددنا الأذن اليسرى لأدركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب .

قال : ويستحيل بقاءه لوجوب إدراك الهيئة الصورية .

أقول : الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظة زيد أدركنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت أجزاء الحروف باقية لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقي التركيبات الخمسة .

قال : ويحصل منه آخر .

أقول : الصوت إنما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر أن هذا الصداء إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال ، وكلام المصنف (ره) محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين .

قال : ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفاً .

أقول : يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان .

قال : إما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض .

أقول : ينقسم الحروف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء وهي إنما تحصل في زمان وأما صامت وهو ما عداها والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف إما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو إما أن يكون أحد

الجمين مثلاً ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بضدها .

قال : ويتنظم منهما الكلام بأقسامه .

أقول : هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدي وغيره وإلى هذا أشار بقوله بأقسامه .

قال : ولا يعقل غيره .

أقول : يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة ، والأشاعرة أثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة لأن الإنسان قد يأمر بما لا يريد إظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحياة والقدرة وغيرهما من الأعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الأمر إنما يعقل مع الإرادة وليس الطلب مغايراً لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً .

المسألة الثامنة : في البحث عن المطعومات

قال : ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها .

أقول : المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من الطعوم التسعة وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد

الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد أعني ثلاث كفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فإن الحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة .

المسألة التاسعة : في البحث عن المشمومات

قال : ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة .

أقول : من أنواع الكفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك .

المسألة العاشرة : في البحث عن الكفيات الاستعدادية

قال : والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف

المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوة وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوة .

المسألة الحادية عشرة: في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال : والنفسانية حال أو ملكة .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الأنفس وهي ضربان إما أن تكون سريعة الزوال وتسمى حالاً لسرعة زوالها وإما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة .

المسألة الثانية عشرة : في البحث عن العلم بقول مطلق

قال : منها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت .

أقول : من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن وشرط المطابقة لأن الخالي منها هو الجهل المركب وشرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة .

قال : ولا يحد .

أقول : اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد

الشيء بالأخفى والعلم منها ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين .

قال : ويقتسمان الضرورة والاكتساب .

أقول : يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وبالمكتسب ضد ذلك فيهما .

المسألة الثالثة عشرة : في أن العلم يتوقف على الانطباع

قال : ولا بد فيه من الانطباع .

أقول : اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون ، احتج الأولون بأننا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج ولو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدماً صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الإضافة إليها ، واحتج الآخرون بوجهين (الأول) أن التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل فكذا المقدم . (الثاني) أن الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدراً والجواب عنهما سيأتي .

قال : في المحل المجرد القابل .

أقول : هذا إشارة إلى الجواب عن الاشكالين وتقريره أن المحل الذي جعلناه عاقلاً مجرد عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار

باعتبار حلول صورته فيه فإن صورة المقدار لا يلزم أن تكون مقداراً وأيضاً هذه الصورة القائمة بالعقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلاً لها أما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلاً له .

قال : وحلول المثل مغاير .

أقول : هذا إشارة إلى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره أن الحال في العاقل إنما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج فعلم أن حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه .

قال : ولا يمكن الاتحاد .

أقول : ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد .

قال : ويختلف باختلاف المعقول .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لأننا قد بينا أن التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وإنما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة .

قال : كالحال والاستقبال .

أقول: هذا إشارة إلى إبطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيداً سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلاً للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطأ فإن العلم بأن الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه ، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضوع إن شاء الله تعالى .

قال : ولا يعقل إلا مضافاً فيقوى الاشكال مع الاتحاد .

أقول : اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير فإن العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الإضافة حتى بعضهم توهم أنه نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت أمراً حقيقياً مغايراً للإضافة إذا عرفت هذا فإن الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف (ره) والذي يلوح منه أن العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بأن يقال أنتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى ههنا لاستحالة اجتماع الأمثال ويقوى الاشكال باعتبار الإضافة إذ الإضافة إنما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته ، والجواب عن الأول أن العلم إنما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره أما عالم ذاته فإن ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى وعن الثاني أن العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من

حيث انه معقول فأمكن تحقق الإضافة ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان رديتان أما الأول فلأن المغايرة بين العاقل من حيث أنه عاقل والمعقول من حيث أنه معقول متوقعة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفاً على هذا النوع من التغير دار وأما الثاني فلأن العالم ههنا يكون عالمًا بجزئه وليس البحث فيه .

قال : وهو عرض لوجود حده فيه .

أقول : ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض أيضاً والذين قالوا أن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض أيضاً لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له .

المسألة الرابعة : في أقسام العلم

قال : وهي فعلي وانفعالي وغيرهما .

أقول : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما إذا تصورنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه ، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالسما والأرض وأشباههما ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته .

قال : وضروري أقسامه ستة ومكتسب .

أقول : قد تقدّم أن العلم إما ضروري وإما كسبي ومضى تفسيرهما

وأقسام الضروري ستة البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات . (الثاني) المشاهدات وهي إما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا. (الثالث) المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم ويفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثريةً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس . (الرابع) الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلا أن الفارق بين هذه وبين المجربات أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين . (الخامس) المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب . (السادس) فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار أوسط لا ينفك الذهن عنه .

قال : وواجب وممكن :

أقول : العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته وإلى ممكن وهو ما عداه وإنما كان الأول واجباً لأنه نفس ذاته الواجبة .

قال : وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق .

أقول : اعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فإن العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وإنما المراد

ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق وإن العلم تابع له وحكاية عنه وإن ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو اصل عن تباعه فإن العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي .

قال : فزال الدور .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعاً فلزمكم الدور إذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه وتقرير الجواب عن هذا أن نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وإن ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أن العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقاً . (الثاني) أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لأنهما غير معقولين فيبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك أن علم الله تعالى أزلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدماً عليه بنوع ما من أنواع التقدّمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه والجواب عنه ما تقدم أيضاً .

المسألة الخامسة عشرة : في توقف العلم على الاستعداد

قال : ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول .

أقول : قد بينا أن العلم إما ضروري وإما كسبي وكلاهما حصل بعد

عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولاً عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وإنما تستعد النفس للقبول على التدرج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلاً قليلاً لأجل المعدات التي هي الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد أخرى فيتم الاستعداد لإفاضة العلوم البديهيّة الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات وأما النظرية فإنها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهيّة أما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية .

المسألة السادسة عشرة:

في المناسبة بين العلم والإدراك

قال : وفي الاصطلاح يفارق الإدراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح مفارقة النوعين .

أقول : اعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأمور الكلية كاللون والطعم مطلقاً ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم والإدراك الجزئي أعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الإدراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس ، النوع هو العلم والجنس هو الإدراك وقد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الإحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقاً هنا .

المسألة السابعة عشرة : في أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال : وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول .

أقول : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة (الأول) العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان . (الثاني) العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته . (الثالث) العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها .

المسألة الثامنة عشرة :

في مراتب العلم

قال : ومراتبه ثلاث .

أقول : ذكر الشيخ أبو علي أن للتعقل ثلاث مراتب (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك . (الثانية) أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علماً تفصيلياً . (الثالثة) العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سأل عنها فإنه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على جهة التفصيل وهو ظاهر .

المسألة التاسعة عشرة : في كيفية العلم بذى السبب

قال : وذو السبب إنما يعلم به كلياً .

أقول : اعلم أن الشيء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية ، وتحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله ويكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي أسبابه كذا وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كلياً بعلمه .

المسألة العشرون : في تفسير العقل

قال : والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

أقول : هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسّره قوم بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .

قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .

قوله : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الإنسانية وبين الموجود

المجرد في ذاته وفعله معاً ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي أما العلمي (فأول) مراتبه الهيلولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي (وثانيها) العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وأدناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه. (وثالثها) العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاء استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجودة. (ورابعها) العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة وأما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنة والقييحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنة والقييحة وعلى فعل الأمور الحسنة والقييحة .

المسألة الحادية والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال : والاعتقاد يقال لأحد قسميه .

أقول : الاعتقاد من الأمور الضرورية لكن اختلفوا في أنه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها فقال جماعة بالأول وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان اما مثلاً للعلم وهو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع أنهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد (والتحقق) هنا أن نقول إن الاعتقاد أحد قسمي العلم وذلك لأننا قد بينا أن العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم أحد قسمي العلم .

قال : فيتعاكسان في العموم والخصوص .

أقول : هذا نتيجة ما مضى والذي نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص (واعلم) أن لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي باعتبار الأعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه .

قال : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .

أقول : اعلم أن الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلّقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به أبو هاشم أولاً ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعلقه بالإيجاب والسلب لا غير أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه .

قال : والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان .

أقول : هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا إن السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معاً .

قال : والشك تردد الذهن بين الطرفين .

أقول : الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض

على التساوي وليس معنى قائماً بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم وقال أبو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجده بعد أن لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات .

قال : وقد يصحّ تعلّق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالأخر فيتغاير الاعتبار لا الصور .

أقول : اعلم أن العلم والاعتقاد من قبيل النسب والإضافات يصحّ تعلّقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصحّ تعلّق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلّق بنفسه وبالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلّق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلّق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغاير لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا وإلاّ لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعترين (واعلم) ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيئته للعالم يقتضي انسبته إلى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائيان .

قال : والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما .

أقول : اعلم أن الجهل يقال على معنيين بسيط ومركّب فالبسيط هو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركّب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركّبه والثاني مركّباً لتركّبه من اعتقاد وعدم مطابقة .

قال : والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان .

أقول : الظن ترجيح أحد الطرفين أعني طرف الوجود وطرف العدم

ترجيحاً غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم (واعلم) أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علماً .

قال : ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل .

أقول : لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض وكان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية كان قابلاً للشدة والضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المحض .

المسألة الثانية والعشرون : في النظر وأحكامه

قال : وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة .

أقول : قد بينّا أن العلم ضربان ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب ونظري يفتقر إليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنية للتصور إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخارجية فالتقييد بالأمور الذهنية يخرج الآخر عنه (ثم) الترتيب الخاص قد يراد لاستحصا ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه إشارة إلى الفاعل وهذه الأمور قد تكون تصورات هي إما حدود أو رسوم يستفاد منها العلم بفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق (واعلم) أن النظر لما كان مركباً اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها فإذا سلم هذان الجزآن بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فإنه كان الحد مشتملاً

على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً ، وإليه أشار المصنف (ره) بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري (واعلم) أن الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم ان كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء فيه وإن كان نظرياً تسلسل ولأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مباد للنظرية وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضرورة فإنما متى اعتقدنا أن العالم ممكن وإن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الأولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثيراً من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخباء في التصورات أو لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد إنما كان يسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط اما في الجزء المادي أو الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزأين .

قال : ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده .

أقول : النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده أعني الجهل وقد لا يحصل والضابطة في ذلك أن نقول إن كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وإن كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً وإلا جاز أن تكون صادقة وأن تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المحق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد أيضاً .

قال : وحصول العلم عن الصحيح واجب .

أقول : اختلف الناس هنا فالمعتزلة على أن النظر مولد للعلم وسبب له والأشاعرة قالوا إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الأسباب والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فإننا نعلم قطعاً انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة قالت الأشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذا النظر . بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما .

قال : ولا حاجة إلى المعلم .

أقول : ذهبت الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء وأقربها من دون مرشد وأطبق العقلاء على خلافه لأنه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم أو لا وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون المعلم وقد ألزمهم المعتزلة والأشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل وهذان الإلزامان ضعيفان لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا .

قال : نعم لا بد من الجزء الصوري .

أقول : يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في اعتقاده وقيل لا حاجة إليه وإلا لزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتمر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء المادية خاصة .

قال : وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر وإلا لزم تحصيل الحاصل ويشترط أيضاً عدم ضدها أعني الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفيه ويشترط أيضاً حضورها يعني حضور المطلوب الذي هو الغاية إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب .

قال : ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً .

أقول : اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني أما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فههنا ثلاث مقدمات (الأولى) أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين : (الأول) أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً . (الثاني) أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على

العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة .
 (الثانية) أن معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ
 المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر إذ التقليد
 يستند إليه وتصفية الخاطر ان انفكت من ترتيب المقدمات لم يحصل منها
 علم بالضرورة . (الثالثة) ان ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب
 وإلا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن
 الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه فحينئذ إما أن يجب على المكلف
 المشروط أو لا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم
 منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير
 المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة وإلاً
 لم يجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا
 بالسمع لزم اقحام الأنبياء لأن النبي إذا جاء إلى المكلف وأمره باتباعه لم
 يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر
 فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد
 الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فيتفي
 الوجوب على تقدير الوجوب السمعي (إذا عرفت هذا) فنقول قوله
 ولو وجوب ما يتوقف عليه العقلان أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقلان أشار
 به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد
 المطلوب على تقدير ثبوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو
 ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي
 وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً فهذا ما
 فهمناه من كلامه في هذا الموضع وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين
 (الأول) قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب بدون
 البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها . (الثاني) لو وجب النظر لوجب اما
 لفائدة عاجلة والواقع مقابلها أو آجلة وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط

النظر عبث وكذا لم يكن الفائدة ثم قالوا ما ألزمتونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لأن وجوب النظر وإن كان عقلياً إلا أنه كسبي فالمكلف إذا جاءه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه إلا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام أيضاً والجواب عن الأول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي أو يأول الرسول بالعقل جمعاً بين الأدلة وعن الثاني أن الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث أن وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس فكان الإلزام عائداً على الأشاعرة دون المعتزلة .

قال : وملزوم العلم دليل والظن إمارة .

أقول : لما كان النظر متعلقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلاً والمستلزم للظن يسمى إمارة وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة .

قال : وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور .

أقول : بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركباً من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وإن كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة وإلا لزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة إذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فإذا إحدى مقدمات النقلات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل

ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما .

قال : وقد يفيد اللفظي للقطع .

أقول : قيل إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيراً من الأدلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانتفاء هذه المفاسد عنها .

قال : ويجب تأويله عند التعارض .

أقول : إذا تعارض دليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل أما مع تعارض النقلين فظاهر لإمتناع تناقض الأدلة وأما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك أيضاً وإنما خصصنا النقل بالتأويل لإمتناع العمل بهما والقائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تأويل النقل وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه .

قال : وهو قياس وقسيمه .

أقول : الضمير في وهو عائد إلى الدليل مطلقاً واعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام قياس واستقراء وتمثيل وإلى الأخيرين أشار بقوله وقسيمه وذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالأول هو أجل الأدلة وأشرفها لإفادة اليقين وهو المسمى بالقياس أخذاً من المحاذاة كأن القياس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء أخذاً من قصد القرى قرية فقرية كأن المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التمثيل .

قال : فالقياس اقتراني واستثنائي .

أقول : القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل أو بالقوة والأول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الأول إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان ينتج أنه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل أو نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بإنسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل إنسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة .

قال : فالأول باعتبار الصورة القريبة أربعة والبعيدة اثنان .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران (أحدهما) بحسب مادته أعني مقدماته (والثاني) بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على أربعة أقسام كل قسم سموه شكلاً لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) وكل (ب أ) وإن محمولاً فيهما فهو (الثاني) كقولنا كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) وإن كان موضوعاً فيهما فهو (الثالث) كقولنا كل (ج ب) وكل (ج أ) وإن كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو (الرابع) كقولنا كل (ج ب) وكل (د ج) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضاً أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلنا والشرطي كقولنا كلما كان (أ ب ف ج د) وكلما كان (ج د ف ه ز) ينتج كلما كان (أ ب ف ه ز) أو نقول كلما كان (أ ب) (ف ج د) وليس البتة إذا كان (ه ز ف ج د) أو نقول كلما كان (أ ب ف ج د) وكلما كان (أ ف ب ف ه ز) أو نقول كلما كان (أ ب ف ج د) وكلما كان (ه ز ف أ ب) .

قال : وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة .

أقول : مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معيّن هي المادة القريبة ومقدمات القياس أربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فأقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر .

قال : والثاني متّصل وناتجه أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعفه .

أقول : الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان (الأول) أن تكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان (أحدهما) استثناء عين المقدم لعين التالي (والثاني) استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم (والثاني) أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضاً (أحدهما) أن يكون غير حقيقية (والثاني) أن يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها أيضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس .

قال : والأخيران يفيدان الظن وتفصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن .

أقول : يريد بالآخرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (واعلم) أن تفصيل هذه الأشياء وبيان شرائطها مذكور في علم المنطق وإنما إنساق الكلام إليه ههنا .

قال : والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام الحال فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد وإلا تركّب مما لا يتناهى .

أقول : هذه المسألة وما بعدها من تنمة مباحث التعقل وقد ادعى ههنا أن التعقل والتجرد متلازمان يعني أن كل عاقل مجرد وبالعكس (اما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما أن ينقسم أو لا والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال إذ الحال إما أنه يحل بتمامه في جزأي المحل أو في أحد جزأيه أو لا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابهوا أو يختلفا والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة .

قال : ولاستلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لإمكان المصاحبة .

أقول : هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجرد عاقل وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولاً بالضرورة إذا العائق عن التعقل إنما هو المادة لا غير وكلما صحّ أن يكون معقولاً وحده صحّ أن يكون معقولاً مع غيره وهو قطعي فإذا ثبت كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحة إما أن تتوقف على ثبوت مجرد في العقل أو لا والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف إمكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لأن توقف إمكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع إذ

الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال .

المسألة الثالثة والعشرون : في أحكام القدرة

قال : ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع .

أقول : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنها صفة قائمة بذوات الأنفس (واعلم) أن الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الأجسام في ذلك وإنما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إما أن يتشابه التأثير أو يختلف فالأقسام أربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية أعني القدرة التي يأتي البحث عن أحكامها (الثالث) الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية إذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج أما الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة وإما الثاني فلأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة أعني تأثيره من جنس تأثيرهما وإما القدرة فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا أشار بقوله والمغايرة في التابع .

قال : ومصححة للفعل بالنسبة .

أقول : القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معاً فلو اقتضت الإيجاب لزم المحال ويعني بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح

في نفسه لا يجوز أن يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأن الإمكان للممكن واجب اما نسبته إلى الفاعل فجاز أن تكون معللة هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة .

قال : وتعلقها بالطرفين .

أقول : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي أن القدرة متعلقة بالضدين وقالت الأشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب .

قال : وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم أحد محالين لولاه .

أقول : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الأشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية بطلان هذا فإن القاعدة يمكنه القيام قطعاً والأشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى ثم ان المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة (الأول) أن القدرة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الإيمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق (الثاني) لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة إليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة أن الحاجة إلى القدرة إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الإخراج يستغني عن القدرة وقوله لا قدرة فلا حاجة إليها مع أن الفعل إنما خرج بالقدرة وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله وللتنافي (الثالث) لو لم تكن القدرة متقدمة لزم إما حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل وإلى هذا أشار بقوله ولزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن أن يكون قوله وللتنافي إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني

الذي ذكرناه وهو أن القدرة لو قارنت الفعل وقد بينّا أن القدرة تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معاً وهو تناف ويكون قوله ولزوم أحد محالين من تنمة هذا الكلام وهو أن نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم أحد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو إيجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة .

قال : ولا يتحد وقوع المقدرة مع تعدد القادر .

أقول : لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه أنه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته إليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلّق القادرين بمقدور واحد بأن يكون ذلك الشيء مقدوراً لكل واحد منهما وإن لم يقع إلاّ بأحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور .

قال : ولا استبعاد في تماثلها .

أقول : ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدرة مختلفة وبنوه على أصل لهم وهو أنه لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد وإلاّ لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال وإذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جَوَزنا تعلّق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل (أي القدرة) وحيثُ جاوز وقوع التماثل (أي المقدور) فيها كغيرها من الأعراض .

قال : وتقابل العجز تقابل العدم والملكة .

أقول : العجز عند الأوائل وجمهور المعتزلة عدم القدرة عمّا من شأنه أن يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية إلى أنه معنى

يضاد القدرة لأنه ليس جعل العجز عدماً للقدرة أولى من العكس وهو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى .

قال : ويغاير الخلق لتضاد أحكامهما والفعل .

أقول : الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد أحكامهما لأن القدرة تقتضي تساوي نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق أيضاً يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفاً .

المسألة الرابعة والعشرون : في الألم واللذة

قال : ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الإدراك تخصصا بإضافة تختلف بالقياس .

أقول : من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا بإضافة تختلف بالقياس لأن اللذة عبارة عن إدراك الملائم والألم إدراك المنافي فهما نوعان من الإدراك يخص كل واحد منهما بإضافته إلى الملاءمة والمنافرة وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص إذ قد يكون الشيء ملائماً لشخص ومنافراً للآخر .

قال : وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية لا غير .

أقول : نقل عن محمد بن زكريا الطيب أن اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها إنما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة أبصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق .

قال : وقد يستند الألم إلى التفرق .

أقول : للألم سببان (أحدهما) تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لأن التفرق ليس عدماً محضاً فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كان علة بالعرض فإن العلة بالذات إنما هي سوء المزاج (الثاني) سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك وإنما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم .

قال : وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى .

أقول : يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل وذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منهما والحق خلافه فإننا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً ما نترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وأيضاً فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأمور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون إدراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى .

المسألة الخامسة والعشرون :

في الإرادة والكراهة

قال : ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم .

أقول : من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من

المفسدة - هذا مذهب جماعة - وقال آخرون إن الإرادة والكراهة زائدتان على هذا العلم متربتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي .

قال : واحدهما لازم مع التقابل .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران : أحدهما أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد أحدهما يعني أحد الأمرين أما الإرادة أو الكراهة والكراهة لازم الإرادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه وذهب قوم إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل أن يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل إن أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزم أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه .

قال : ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره .

أقول : الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لأن الارادة إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات وإن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى .

قال : وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف ال الشهوة والنفرة .

أقول : الإرادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الإرادة المتعلقة بالإرادة ليست هي الإرادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف

المتعلقات يقتضي تغاير المتعلقات أما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهي وكذلك النفرة لا ينفر عنها لأن الشهوة والنفرة إنما تتعلقان بالمدرک لا بمعنى انه يجب أن يكون موجوداً فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدرکين .

قال : فهذه کیفیات تفتقر إلى الحیوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا .

أقول : هذه کیفیات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحیوة وهو ظاهر ثم فسر الحیوة بأنها صفة تقتضي الحس والحركة وزادها إيضاحاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا يخرج عنه حیوة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضي الحس والحركة .

قال : فلا بد من البنية .

أقول : هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحیوة باعتدال المزاج فإن ذلك إنما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والأشاعة أنكروا ذلك وجوزوا وجود حیوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان .

قال : وتفتقر إلى الروح .

أقول : الحیوة تفتقر إلى الروح وهي أجسام لطيفة متكونة من بخارية الأخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحیوة إليها ظاهرة .

قال : وتقابل الموت تقابل العدم والملكة .

أقول : الموت هو عدم الحیة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحیة مقابلة العدم والملكة وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه معنى وجودي يضاد الحیوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحیوة والخلق يستدعي الایجاد وهو ضعيف لأن الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدور وجودياً .

المسألة السادسة والعشرون : في باقي الكيفيات النفسانية

قال : ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض .

أقول : الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ أما الصحة فقد حدها في الشفاء بأنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها إلى المجرى الطبيعي غير مألوفة والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك وهنا أشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة إن دخلت في الحال أو الملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج إن كان هو الحرارة الزائدة مثلاً فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وإن كان هو اتّصاف البدن بها فمن مقولة أن ينفع فعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عديمي لا يدخل تحت مقولة .

قال : والفرح والغم .

أقول : الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف والفاعل تخيل الكمال وأضداد هذه أسباب للغم .

قال : والغضب والحزن والهم والخجل والحقد .

أقول : هذه أيضاً من الأعراض النفسانية واعلم أن جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج والأول إن كانت كثيرة فكما في الفزع أو قليلة فكما في الحزن والثاني إما دفعة فكما في الغضب أو يسيراً يسيراً فكما في اللذة وقد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعة واحدة إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فإنه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه أولاً إلى الباطن ثم يخطر

بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته .

المسألة السابعة والعشرون : في الكيفيات المختصة بالكميات

قال : والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتعكير والتقيب والشكل والخلقة أو المنفصلة كالزوجية والفردية .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم أن الكم على قسمين متصل ومنفصل أما المتصل فقد يعرض له كيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتعكير والتقيب والشكل والخلقة وأما المنفصل قد يعرض له أيضاً أنواع أخر من كيف كالزوجية والفردية وغيرهما .

قال : فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما أنه موجود فكذا الدائرة .

أقول : رسم أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر ويخط واحد مستقيم وهو أقصرها (إذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف لأن الدائرة المحسوسة موجودة فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط

بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزيادة جزء أزلناه وإن كان لنقصان جزء ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجواهر وإمكان العمل أيضاً .

قال : والتضاد متنف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما .

أقول : إنه ربما توهم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس واحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس وأيضاً فإن المستقيم قد يكون وتراً لقسي غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه أمران (أحدهما) ان التضاد متنف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير (والثاني) ان التضاد متنف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير .

قال : والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة .

أقول : ذكر القدماء أن الشكل ما أحاطت به حد واحد أو حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة وإذا اعتبر الشكل واللون معاً حصلت الخلقة .

قال : الثالث المضاف .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم متقابل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل :

المسألة الأولى : في أقسامه

قال : وهو حقيقي ومشهوري .

أقول : المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فإنه لذاته يقتضي الإضافة وغيره إنما يقتضي الإضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الإضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروض للإضافة .

المسألة الثانية : في خواصه

قال : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة .

أقول : هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره (الأولى) وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأب أب لابن فكذا الابن ابن للأب والمراد بالانعكاس الحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه كما مثلناه فإن لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للإنسان (الثانية) التكافؤ في الوجود بالفعل أو بالقوة والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنياً .

قال : ويعرض للموجودات أجمع .

أقول : المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجواهر أنه أب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف أسخن وأبرد وللمضاف كالقريب والبعيد والأقرب والأبعد وللأين أعلى وأسفل وللمتى أقدم وأحدث وللوضع أشد انتصاباً وانحناء وللملك أكسى وأعرى وللفعل أقطع وأصرم وللانفعال أشد تسخناً وتقطعاً .

المسألة الثالثة : في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان

قال : وثبوتُه ذهني وإلا تسلسل ولا ينفع تعلّق الإضافة .

أقول : اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم إلى أن الإضافة ثابتة في الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدماً محضاً ولا أمراً ذهنياً غير مطابق وقال آخرون إنها عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان وهو اختيار المصنف « ره » وأكثر المحققين والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف « ره » (أحدها) أن الإضافة لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها في المحل إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب التسلسل وأجاب الشيخ أبو علي بن سينا عن هذا بأن قال يجب أن يرجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف ولكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن نجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود آخر مثلاً وجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الموجود أمر مضاف أيضاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلي ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي ألزمناه ليس من حيث ان

المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً بإضافة أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يفتقر إلى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلاً وحللاً ويتسلسل وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها أي تعلق الإضافة بالمضاف إليه بذاتها لا بإضافة أخرى .

قال : ولتقدم وجودها عليه .

أقول : هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان وتقريره أنها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع إلى وجودها ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام ان الإضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع إضافة سابق على وجود الإضافة وإعادة الضمير إليه من غير ذكر لفظي لظهوره .

قال : وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد .

أقول : هذا وجه ثالث وتقريره أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم أن يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه إضافات وجودية لا تنتهى لأن الاثنين مثلاً له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة ويعرض له بذلك الاعتبار إضافة النصفية وإلى الستة ويعرض له بحسبه إضافة الثلثية وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال (أما أولاً) فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً (وأما ثانياً) فلأن تلك الإضافات موجودة دفعة ومرتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تنتهى دفعة مرتبة وهو محال اتفاقاً . (وأما ثالثاً) فلأن وجود

الإضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته .

قال : وتكثر صفاته تعالى .

أقول : هذا وجه رابع وتقريره أن الإضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تتناهى لأن له اضافات لا تتناهى وذلك محال .

المسألة الرابعة :

في باقي مباحث الإضافة

قال : ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد أو لا .

أقول : المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكذا فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عارضاً لمضافين مشهورين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وإذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالأبوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار ثم إن المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري أما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ إضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في أحدهما كالعالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والمياسر فإنهما يتضايقان لا لأجل صفة زائدة على الإضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام .

المسألة الخامسة : في مقولة الأين

قال : الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان .

أقول : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف .

قال : وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

أقول : أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالته باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام .

قال : فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصول الجسم في مكان بعد آخر .

أقول : هذان تعريضان للحركة الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم إن حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وإنما قيدناه بقولنا من حيث هو بالقوة لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل وهذا الكمال من حيث أنه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة وأما الثاني فإن

المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني وإلا لم يكن ما فرضنا ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير .

قال : ووجودها ضروري .

أقول : اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون وأتباعه قالوا إنها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه (أحدها) أن الحركة لو كانت موجودة لكانت إما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركبها من الأجزاء التي لا تتجزأ واللازمان باطلان . (الثاني) أن الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لأن الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لإمتناع تحقق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة . (الثالث) أن الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة .

قال : ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار .

أقول : وجود الحركة يتوقف على أمور ستة (أحدها) ما منه الحركة . (والثاني) ما إليه الحركة أعني مبدأ الحركة ومنتهاها والظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد . (الثالث) ما به الحركة وهو السبب والعلّة الفاعلية لوجودها . (الرابع) ما له الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعلتين . (الخامس) ما فيه الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع والظاهر أنه المراد بقوله والمنسوب إليه إذ المقولة تنسب الحركة إليها بالتبعية . (السادس) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فإن الزمان مقدار الحركة .

قال : فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً .

أقول : ما منه وما إليه قد يكون محلّهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فإنها بعينها مبدأ للحركة المستديرة ومنتهاى لها لكن باعتبارين وقد يتغاير محلّهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثر إما ذاتاً كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضاً كالحركة من اليمين إلى الشمال .

قال : ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما إليه اعتبارين (أحدهما) بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدأ وذا المنتهى . (والثاني) بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضايف والثاني قياس التضاد وذلك لأن المبدأ لا يضاف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضاف إلى المبدأ فإن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وكذا المنتهى وأما اعتبار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضاد له إذ ليس مضايفاً ولا سلباً ولا إيجاباً ولا عدماً وملكة فلم يبق إلا التضاد وهذان الاعتباران أعني التضايف والتضاد متقابلان . (واعلم) أن ههنا إشكالاً وهو أن يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الأطراف في الحركات المستقيمة وتلك مغايرة بقي أن يقال هذا لا يتأتى في الحركات المستديرة وقد نبّه المصنف (ره) على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين إذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفي عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه .

قال : ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول .

أقول : قد بينّا أنه يريد بالعلتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك وادعى تغييرهما على معنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركاً لنفسه بل إنما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالنفس لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فإذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقياً ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضي أن لا يوجد الثاني لإمتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة (هف) وإلى نفي الحركة أشار بقوله انتفى المعلول .

قال : وعم .

أقول : هذه حجة ثانية على أن الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً (هف) ثم إن الجسمية إن اقتضت الحركة إلى جهة معينة لزم حركة كل الأجسام إليها وهو باطل بالضرورة وإن كان إلى جهة غير معينة انتفت الحركة وأشار إلى هذا الدليل بقوله (وعم) أي عم ما فرضناه معلولاً هو الحركة إما مطلقاً أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه .

قال : بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما .

أقول : هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره أن نقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب أن نقول الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة إلى جهة معينة بخلاف غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة وأيضاً الطبيعة لم يقل انها مطلقاً علة للحركة وإلا لزم المحال بل إنما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي أما حال بقاء

الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة وإليه أشار بقوله المستلزمة في حال ما .

قال : والمنسوب إليه أربع فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم أجزائها .

أقول : يريد بالمنسوب إليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدّم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم أحد أجزائه فلا يقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا يقع فيه حركة أيضاً .

قال : والمضاف تابع .

أقول : المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره فإن كان متبوعه قابلاً للشدة والضعف قبلهما هو وإلاً فلا .

قال : وكذا متى .

أقول : ذكر الشيخ في النجاة أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فإن كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل .

قال : والجدّة دفعة .

أقول : مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لأننا قد بينّا انها عبارة عن نسبة التملك فإن حصل وقع دفعة وإلاً فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة .

قال : ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال .

أقول : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجهاً إلى كيفيتين متضادتين «هف» .

قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع الآنية عند الغليان .

أقول : لما بين أن الحركة تقع في أربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول أما الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانية عليه أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمر زائد على الجسم وأن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدرج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين (الأول) إن القارورة إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلا فلا مع أن الخلاء والماء في البابين واحد فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الخلاء مقداراً أكبر غير طبيعي فإذا كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص . (الثاني) أن الآنية إذا ملئت ماء وشد رأسها محكماً وغليت بالنار فإنها تنشق وليس ذلك بمداخلة أجزاء النار لعدم الثقب في الآنية فبقي أن يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندي في هذين الوجهين نظر وإن أفاد الظن .

قال : وحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب .

أقول : هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو (واعلم) أن النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقاً بل إذا دخلت أجزاء المزيد عليه وتشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشته هذا بالسمن والفرق بينهما أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لأن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لأن أجزائه الأصلية قد جفّت وصلبت فلا يقوى المغتذي على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك الأجزاء الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً وإن تحرك لحمه إلى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمواً في اللحم لكن المسمى باسم النمو إنما هو حركة الأعضاء الأصلية .

قال : وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما .

أقول : لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث عن الحركة في الكيف أعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضي بصيرورة الماء البارد حاراً على التدريج وبالعكس وكذا في الألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة (واعلم) أن الآراء لم تتفق على هذا فإن جماعة من القدماء أنكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء إلى قسمين (أحدهما) ذهب إلى أن في الماء أجزاء نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الأجزاء وظهرت للحس . (والثاني) ذهب إلى أن الأجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما أما الأول فلأن الأجزاء الكامنة يجب الإحساس بها عند مداخلتها اليد لجميع أجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دلّ على بطلان الكمون وأما الثاني فلأننا نشاهد جبلاً من كبريت يقرب منه نار صغيرة

فتحرّقه مع انا نعلم أنه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الأجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حساً .

قال : وفي الأين والوضع ظاهر .

أقول : وقوع الحركة في هاتين المقولتين أعني الأين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى أنه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه (واعلم) أن الحركة في الوضع وإن استلزمت حركة الأجزاء في الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لا اعتبار حركة الجميع في الوضع .

قال : ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل .

أقول : الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدأ المسافة إلى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بأمور ستة والمقتضي لوحدها إنما هو ثلاثة منها لا غير (الأول) وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لإستحالة قيام العرض بمحلين وإليه أشار بقوله والمحل (الثاني) وحدة الزمان وهو كذلك أيضاً لإستحالة إعادة المعدم بعينه وإليه أشار بقوله المقدار (الثالث) وحدة المقولة التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين وإليه أشار بقوله والقابل ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فإن المتحرك بقوة مسافة إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركة وإذا اتحدت الأشياء الثلاثة اتحد ما منه وما إليه لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين .

قال : واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه مقتضى للاختلاف .

أقول : إذا اختلف أحد الأمور الثلاثة أعني ما منه وما إليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الأين وهذا ظاهر وأيضاً الصاعدة ضد الهابطة وأراد بالمتقابلين ما منه وما إليه وبالمنسوب إليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الأسرار .

قال : وتضاد الأولين التضاد .

أقول : من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس آخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المحرك لصعود الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لإتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلا ما منه وما إليه وإليه أشار بقوله وتضاد الأولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى بالأولين ما منه وما إليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لأنهما غير متضادين .

قال : ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام .

أقول : الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطء وبانقسام المتحرك فإنها عرضي حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسماً وبانقسام ما فيه أعني المسافة فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى متنهاها ولا مدخل للمتقابلين أعني ما منه وما إليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر .

قال : ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف وتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية .

أقول : يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين (الأول) ان هذه الكيفية واحدة وإنما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره (الثاني) انا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه أيضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض أحدهما للجنس بواسطة الأخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة .

قال : وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلية لا تخلل السكنات وإلاً لما أحس بما اتصف بالمقابل .

أقول : اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركة سبب للإحساس بالبطء والأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزأ في الحركة امتنع استناد البطء إلى تخلل السكنات بل استندوه إلى الموانع الخارجية كالملا في الحركات الطبيعية وإلى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبباً للبطء لما أحس بما اتصف بالمقابل يعني أنه يلزم عدم الإحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدم في مسألة الجزء الذي يتجزأ .

قال : والاتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين .

أقول : يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبدأ وإنما وجب

السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي اتصال الجسم إلى المطلوب والوصول من موجود آناً فعلته كذلك وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لإستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الأنان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطلوب .

قال : والسكون حفظ النسب فهو ضد .

أقول : اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وأنها هل هي وجودية أو عدمية فالمتكلمون على الأول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والمصنف (ره) اختار قول المتكلمين وهو أنه وجودي وأن تقابله للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين لأجسام الثابتة على حالها .

قال : يقابل الحركتين .

أقول : يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان (أحدهما) انه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا نهايتها أو أن السكون مقابل للحركة من مكان السكون وإليه والحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلاً لكان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الأولون بأن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله والجواب أن السكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرك (الثاني) أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لأنه لما بين أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب إنما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلاً للحركة المستقيمة والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النسب فيهما .

قال : وفي غير الأين حفظ النوع .

أقول : لما بين أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك إنما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع عنها الحركة .

قال : ويتضاد لتضاد ما فيه .

أقول : قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه .

قال : ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي .

أقول : الكون يريد به ههنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلاح عليه المتكلمون وقسمه إلى أقسام ثلاثة وذلك لأنه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند إليه وتلك القوة إما أن تكون مستفادة من الخارج وهي القسرية أو لا وهي الطبيعية إن لم تقارن الشعور والإرادة إن قارنته .

قال : فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي .

أقول : الطبيعة أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي يفتقر في الرد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً إما في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق وإما في الكيف فكالماء المسخن وإما في الكم فكالذابل بالمرض .

قال : ليرد الجسم إليه فيقف .

أقول : غاية الحركة الطبيعية إنما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم إليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير ، فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية .

قال : فلا تكون دورية .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم فإن الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر واعلم أن الحركة الطبيعية قد بينّا أنها إنما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الأحوال غير الطبيعية ولتلك الأحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الأولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال إن الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عما طلبتها بالطبيعة .

قال : وقسريتها مستندة إلى قوة مستفادة قابلة للضعف .

أقول : الحركة القسرية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك أو مع مفارقتها والأول لا إشكال فيه وإنما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأمور الخارجية والطبيعة المفارقة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى أن تنفي تلك القوة بالكلية وعندي هنا

إشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافنقار الحركة والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية .

قال : وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً .

أقول : السكون منه طبيعي كاستقرار الأرض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء قسراً ومنه إرادي كسكون الحيوان بإرادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملائم .

قال : وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .

أقول : من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى الأسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحي إذا اختلفا في المقصد فإن حركة كل واحدة من النملة والرحي وإن كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم إن كانت إحدى الحركتين مساوية للآخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة وإن فضلت أحدهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل أحدهما على الأخرى وهذا إنما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين .

قال : ولا يعمل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور .

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على أبي هاشم حيث قال إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وإن الحركة معللة

بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثاني لزم الدور وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان فهو الميل وهو ثابت وإلا لم يكن علة .

المسألة السادسة : في المتى

قال : الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه .

أقول : لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو إما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار وأما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الأين الحقيقي .

قال : والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر .

أقول : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما فإن الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجمع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقديرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا إعتبار الزمان وإلا لزم الدور وإلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان .

قال : وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات والعرض لمعروضها .

أقول : هذه المقولة التي هي متى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وإنما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فإن ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة إلا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة .

قال : ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه إليه .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران (أحدهما) أن وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزم الدور (الثاني) ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان وإلا لزم التسلسل .

قال : والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج .

أقول : الطرف يعني به الآن فإنه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين (الأول) أن يكون العدم على التدرج كعدم الحركة (والثاني) أن يكون لا على التدرج كاللاماسة وكعدم الآن .

قال : وحدوث العالم يستلزم حدوثه .

أقول : قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثاً بالضرورة والأوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه .

المسألة السابعة : في الوضع

قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين .

أقول : الوضع من جملة الأعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشتراك (أحدها) كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة (وثانيها) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض (والثالث) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فإنه يفتقر إلى حضور نسبة للأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً وإلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أي باعتبار نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية .

قال : وفيه تضاد وشدة وضعف .

أقول : قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فتكونان متضادين وقد يقع فيه أيضاً شدة وضعف فإن الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف .

المسألة الثامنة : في الملك

قال : السابع الملك وهو نسبة التملك .

أقول : قال أبو علي أن مقولة الملك لم أحصلها إلى الآن ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حاوٍ له أو لبعض أجزائه كالتسلخ والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كبدن الإنسان عند

قميصه وأما المصنف (ره) فإنه حصل هذه المقولة وبين أنها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله .

المسألة التاسعة : في مقولتي الفعل والانفعال

قال : الثامن والتاسع أن يفعل وأن ينفعل .

أقول : هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى انهما ثابتان عيناً وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره والتأثر عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين وإذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعل فإن الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هوذا يحترق فإذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر .

قال : والحق ثبوتهما ذهنياً وإلاً لزم التسلسل .

أقول : المصنف (ره) ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلاً لزم التسلسل ووجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير إليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتيه آخرين، وهكذا إلى ما لا يتناهى .

المقصد الثالث:

في اثبات الصانع تعالى وآثاره وفيه فصول:

الأول في وجوده تعالى

قال : المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الأول في وجوده - الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب ولا استلزمه لاستحالة الدور المتسلسل .

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته

وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر فإن كان واجباً فالمطلوب وإن كان ممكناً تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقوله «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» وهو استدلال لمي والمتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثاً تسلسل أو دار وان كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة إنما يتمشى بالطريقة الأولى فهذا إختارها المصنف (ره) على هذه .

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر مختار

قال: الثاني - في صفاته - وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب .

أقول: لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدرة والدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجباً لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً أعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثاً أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار .

قال: والواسطة غير معقولة .

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار

بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجباً لذاته وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الوسطة غير معقولة لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول .

قال : ويمكن عروض الوجوب والامكان للآثر باعتبارين .

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات المؤثرية أولاً فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجباً والا افتقر ترجيحه الى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وإن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحالة صدور الأثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظراً الى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الامكان نظراً الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح .

قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم .

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره أن نقول الاثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً أو معدوماً فممتنع فلا قدرة وتقرير

الجواب ان الأثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع عدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لأننا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال .

قال : وإنتقاء الفعل ليس فعل الضد .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بعدم فلا يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتيان وهما ممتنعان في المعدوم وأما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد .

قال : وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة .

أقول : يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف أكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى أن الخير من ان الله تعالى والشر من الشيطان لأن الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى أن الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى أن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعة أو سفه وذهب الجبائيان الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود وعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لأن المقتضي لتعلق القدرة

بالمقدور إنما هو الامكان إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله عمومية العلة أي الامكان يستلزم عمومية الصفة أعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس أن المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس الى شيء وشرّاً بالقياس الى آخر وحينئذ يصح إسنادهما الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعيب وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع بقادر آخر على إيجاداه.

المسألة الثانية: في أنه تعالى عالم

قال: والاحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء اليه دلائل العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول منها للمتكلمين والآخران للحكماء (الوجه الاول) أنه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم (اما المقدمة الاولى) فحسية لأن العالم إما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى (الوجه الثاني) أنه تعالى مجرد كل مجرد عالم بذاته وبغيره أما الصغرى فأنها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل

له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول فإذاً كل مجرد فإنه عاقل لذاته وأما كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير وأما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة وأما ثبوت العاقلية حيثئذٍ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل وإمكان المقارنة هو إمكان التعقل وفي هذا الوجه ابحات مذكورة في كتبنا العقلية (الوجه الثالث) ان كل موجود سواء ممكن على ما يأتي في باب الوجدانية وكل ممكن فإنه مستند الى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال: والآخر عام.

أقول: الوجه الآخر من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره أن كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند إليه فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً وسواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عديمي ممكن أو ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع.

قال: والتغاير اعتباري.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة على المخالفين وابتداءً باعتراض

من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه وحذفه للعلم به وتقدير الاعتراض أن نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغايرة لها من حيث أنها معلومة وذلك كافٍ في تعلق العلم .

قال : ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا .

أقول : هذا جواب عن إعتراض آخر أورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدتها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير إفتقاره الى صور لها أولى ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته

وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف (ره) في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لزمّت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك.

قال: وتغير الاضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن إعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم والّا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلولة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى مُحال وتقرير الجواب ان التغير هذا إنما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها الى المقدور عند عدمه وإن لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج.

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه وإلّا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال والجواب إن أردتم بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعلومات وإن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي والى هذا أشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي

قال : وكل قادر عالم حي بالضرورة .

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم وقال آخرون إنه من كان على صفة لاجلها يصح أن يعلم ويقدر والتحقيق أن صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالمرجح بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

المسألة الرابعة: في أنه تعالى مريد

قال : وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على إرادته تعالى .

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فأبوا الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الایجاد وهو المخصص والارادة وقال النجار أنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أنه راجع الى أنه تعالى عالم بأفعال نفسه وأمر بأفعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجباثيان الى أنه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً ان الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الایجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وأيضاً بعض الممكنات مخصص بالایجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم .

قال : وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء .

أقول: إختلف الناس ههنا فذهبت الاشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين أنها نفس الداعي وهو الذي إختاره المصنف (ره) وقال أبو علي وأبو هاشم إن إرادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية ان إرادته حادثة في ذاته والدليل على ما إختاره المصنف (ره) أن إرادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل لأن حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة والكلام فيها كالكلام ههنا.

المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميع بصير

قال: والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافةً على أنه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه بالمسموعات والمبصرات وأثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دلّ عليه وإجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب اليه أبو الحسين وإما الى صفات زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.

المسألة السادسة: في أنه تعالى متكلم

قال: وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافةً الى أنه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة أنه متكلم بمعنى أنه قائم بذاته معنى غير العلم

والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام والمصنف (ره) حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على إمكان هذا لكن الاشاعرة أثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

قال : وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه .

أقول : لما أثبت كونه تعالى متكلاً وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً ، وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على أصول الأشاعرة وأما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة ، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصور الكذب عنه تعالى .

المسألة السابعة : في أنه تعالى باقٍ

قال : ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد .

أقول : اتفق المثبتون للصانع على أنه تعالى باقٍ أبداً واختلفوا فذهب الاشعري إلى أنه باقٍ ببقاء يقوم به وذهب آخرون الى أنه باقٍ لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف (ره) والدليل على أنه تعالى باقٍ ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم وإلا لكان ممكناً والاعتراض الذي يورد ههنا وهو أنه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت وممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم المورد لأن ماهيته حينئذٍ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعي

بالممكن سوى ذلك (واعلم) ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبتته أبو الحسن الأشعري لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً هذا خلف .

المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد

قال : والشريك .

أقول : هذا عطف على الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (واعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فيما أن يتميزا أو لا والثاني يستلزم المطلوب وهو إنتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف وأما النقل فظاهر .

المسألة التاسعة: في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال : والمثل .

أقول : هذا عطف على الزائد أيضاً أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وإنما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحية والعالمية والقادرية والسجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة .

المسألة العاشرة: في أنه تعالى غير مركب

قال : والتركيب بمعانيه .

أقول: هذا عطف على الزائد بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر الى أجزائه لتأخره وتعليه بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب واعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجاً خارجاً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشارك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء الحسية العقلية .

المسألة الحادية عشرة: في أنه تعالى لا ضد له

قال : والضد .

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يُقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق أيضاً على مساو في القوة ممانع وقد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة .

المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز

قال : والتحيز .

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه

المجسمة والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية .

المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحال في غيره

قال : والحلول .

أقول : هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتفٍ في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان .

المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتحاد عنه تعالى

قال : والاتحاد .

أقول : هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأننا قد بينّا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً وأيضاً إتحد بغيره لكان بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف .

المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهة.

أقول: هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى أنه في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيثم أنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم إنه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

المسألة السادسة عشرة:

في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: وحلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وأيضاً فإن المقتضى للحادث ان كان ذاته كان أزلياً وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً الى الغير وهو مُحال ولأنه ان كان صفة كمال استحالة خلو الذات عنه وإن لم يكن استحالة اتصاف الذات به.

المسألة السابعة عشرة: في أنه تعالى غني

قال: والحاجة.

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولأنه لو افتقر الى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج

اليه لامكانه (لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغنٍ في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فإذا احتاج في جهة أخرى الى ذلك الغير انتفى الدور (لأنا نقول) هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتي وأيضاً فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً اليه وحينئذٍ يلزم الدور المحال ولأن إفتقاره في ذاته يستلزم إمكانه وكذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفاً على الغير فيكون ممكناً وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا .

المسألة الثامنة عشرة:

في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

قال : والألم مطلقاً واللذة المزاجية .

أقول : هذا أيضاً عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفي الألم واللذة اعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع إعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان إنما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه وقد يعني بالألم إدراك المنافي وباللذة إدراك الملائم فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتزداً به والمصنف كأنه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين إلا أن إطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الاذن الشرعي .

المسألة التاسعة عشرة:

في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

قال: والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً.

أقول: ذهبت الاشاعرة الى أن الله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من باقي الصفات وأبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً الى صفة القدرة ولا في كونه عالماً الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وإنما قيد الصفات بالزائدة عيناً لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئي

قال: والرؤية.

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً (واعلم) ان أكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفى الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤية عنه بالضرورة لأن كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بأنه هناك أو هنا ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

قال : وسؤال موسى لقومه .

أقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والأشاعرة قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف (ره) عنها الأول أن موسى (ع) سئل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال (والجواب) ان السؤال كان من موسى (ع) لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة» وقوله «أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا» .

قال : والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل .

أقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال «الى ربها ناظرة» والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً للرؤية وهذا متعذر في حقة تعالى لانتهاء الجهة عنه فيتعين أن يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز (والجواب) المنع من إرادة هذا المجاز فان النظر وإن إقترن به حرف الى لا يفيد الرؤية ولهذا يُقال نظرت الى الهلال فلم أره وإذا لم يتعين هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال أن الى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة أو نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره الى ثواب ربها ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سبقت لبيان النعم (لأننا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذ ناظرة» بدليل قوله تعالى «وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت فانه يسر

بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن إنتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه .

قال : وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان .

أقول : هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على إمكان المعلق .

قال : واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر .

أقول : هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث أو الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عديم فيكون عديماً فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وأنه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه (الأول) المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون أو الضوء لا غير (الثاني) لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض (الثالث) لا نسلم ان الصحة ثبوتية بل هي أمر عديم لأن جنس صحة الرؤية وهو الامكان عديم فلا يفتقر الى العلة (الرابع) لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية (الخامس) لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع أنا نتبرع قسماً آخر وهو الإمكان وجاز التعليل به وان كان عديماً لأن صحة الرؤية عدمية

(السادس) لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على إنا نمنع من كون الحدوث عديمياً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم (السابع) لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان أو بشرط الحدوث والشروط يجوز أن تكون عدمية (الثامن) المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء (التاسع) المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى أما ذاته أو صفة من صفاته أو نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه .

المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات

قال : وعلى ثبوت الجود .

أقول : هذا عطف على قوله على سرمدية أي أن وجوب الوجود يدل على سرمدية وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو إفادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعوض منها شيئاً من صفة حقيقية أو إضافية فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل .

قال : والملك .

أقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنه مملوك له مفتقر اليه في تحقيق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث .

قال : والتمام وفوقه .

أقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق إتمام أما كونه تاماً فلأنه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغييره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد .

قال : والحقية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً ويقال على حال القول والعقد بالنسبة الى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة .

قال : والخيرية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض .

قال : والحكمة .

أقول : وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد يعني بها معرفة الأشياء وقد يُراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول وأيضاً فان أفعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً .

قال : والتجبر .

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء إليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث أنه واجب الوجود.

قال: والفهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيومية.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوماً بمعنى أنه قائم بذاته ومقيم لغيره لأن وجوب الوجود يقتضي استغنائه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره إليه وهو المعنى بكونه مقيماً لغيره.

قال: وأما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري الى أن اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة للبقاء وإن الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وأثبت جماعة من الحنفية أن التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق أن هذه الصفات راجعة الى ما تقدم.

الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل

المسألة الأولى: في إثبات الحسن والقبح العقليين

قال: الفصل الثالث في أفعاله - الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح والحسن أربعة.

أقول : لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الأشاعرة فانهم ذهبوا الى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع فكلما أمر الشرع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقل القبيح الى الحسن والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل العملي وقد شنع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء رديئة وما شنع به فهو حق إذ لا تمشي قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز إخلاله بالواجب وما أدري كيف يمكنهم الجمع بين هذين المذهبين .

واعلم : أن الفعل من المتصورات الضرورية وقد حدّه أبو الحسين بأنه ما حدث عن قادر مع أنه حد القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل فلزم الدور على أن الفعل أعم من الصادر عن قادر أو غيره إذا عرفت هذا فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم وإما أن يوصف وهو قسمان : حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن إما أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك وإما أن يكون له وصف زائد على حسنه فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقد إنقسم الحسن الى الأحكام الأربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام تصير الأحكام الحسنة والقبيح خمسة .

قال : وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع .

أقول : استدل على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليهما وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير إعراف منهم بالشرائع .

قال : ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً .

أقول : هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان وتقريره أنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً إذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجوز الكذب لجورنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير .

قال : ولجاز التعاكس .

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس وكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات .

قال : ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور .

أقول : لما إستدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة وقد احتجوا بوجوه (الأول) لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات . فقلوه : «يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة الى هذا الجواب .

قال : وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص .

أقول : هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية (أحدهما) قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا لو قال الانسان لا كذب غداً فان حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب إرتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجه واحد من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجهها حسن وفعل ووجه واحد من وجود القبح وهو الكذب وأيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً .

والجبر باطل .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي أنهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها .

المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال : واستغناؤه وعلمه يدلان على إنتفاء القبح عن أفعاله تعالى .

أقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له داعياً الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع الىه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العلم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجد وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وكل ممكن مستند الى قادر فان علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعي إذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدته ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه .

المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على القبيح

قال : مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق .

أقول : ذهب العلماء كافة الى أنه تعالى قادرٌ على القبيح إلا النظام

والدليل على ذلك إنا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي ولهذا عقب المصنف (ره) الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وإن لم يذكرها صريحاً.

المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

قال: ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه .

أقول: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تحليلها بالأغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة أن كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه أما إذا كان الغرض عائداً الى غيره فلا كما تقول أنه تعالى يخلق العالم لنفعهم .

المسألة الخامسة:

في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي .

أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لا ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا وقالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية والدليل على ما ذهب إليه المعتزلة وجهان (الأول) أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على

ما تقدم وكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادة تركه (الثاني) أنه تعالى تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكره لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاها عنها وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وهو باطل قطعاً.

قال : وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبة غير لازمة والعلم تابع .

أقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم وهي ثلاث (الأولى) قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلينا (الثانية) ان الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المرید هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو إنما يتحقق بإرادة المكلف ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت (الثالثة) قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلا لكان مريداً لما يمتنع وجوده و (الجواب) ان العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك .

المسألة السادسة: في أنا فاعلون

قال : والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا .

أقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه واختلفوا فقال أبو الحسين أن العلم بذلك ضروري وهو الحق

الذي ذهب إليه المصنف (ره) وقال آخرون انه استدلالي وأما جهنم بن صفوان فانه قال إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد واضافتها اليهم عن سبيل المجاز فإذا قبل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغنى (وقال) ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل المقدر والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (وقال) أبو إسحق من الأشاعرة إن الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف (ره) إلتجأ الى الضرورة ههنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال : والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب .

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والأول إما أن يترجح فيه الصدور على اللا صدور لمرجح أولاً لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء الى ما يجب معه الترجيح وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر والجواب أن الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى (ووجه المخلص) ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم فما أدري لم كان الجواب بذلك

مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً ههنا .

قال : والايجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الایجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الایجاد نعم الایجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كافٍ فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى .

قال : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه وأما بطلان التالي فلا أنه لو أراد الله إيجاده وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (والجواب) أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل أخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدةية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين أما ههنا فلا .

قال : والحدوث اعتباري .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة وهي أن الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدث (وتقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدث لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات وإلا لزم التسلسل وإنما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا.

قال: وإمتناع الجسم لغيره.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي إنا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما ممتنع صدوره عنا لأننا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مرّ.

قال: وتعدّر المماثلة في بعض الأفعال لتعدّر الاحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماءهم وهي انا لو كنا فاعلين الصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أو لا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها (وتقرير الجواب) أن بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والأفعال وبعضها يتعدّر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه أو لا فإن مقادير الحروف إذا لم نضبّطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

قال ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً

للايمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب أن نسبة الخيرية ههنا منتفية لأنكم ان عنيتم بان الايمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الايمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فحينئذ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وأنفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (واعلم) ان هذه الشبهة ركيكة جداً وإنما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال : والشكر على مقدمات الايمان .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب أن الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا إياه وتمكيننا منه وحضور أسبابه والاقتدار على شرائطه .

قال : والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا .

أقول : هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق إجمالي وتقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) والجواب أن هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم وأيضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه (أحدها) الآيات الدالة على إضافة الفعل الى العبد كقوله

تعالى (فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (ان يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بأنفسهم) (بل سؤلت لكم أنفسكم) (فطوّعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان إلا إن دعوتكم) الى آخرها (الثاني) (الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وإبراهيم الذي وفى) (ولا تزر وازرة وزر أخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشرة أمثالها) (إن الذين كفروا بعد أيمانهم) (الثالث) الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذي أحسن كل شيء خلقه) (والكفر ليس بحسن وكذا الظلم) (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون فتيلًا) (الرابع) الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك أن تسجد) (فمالهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله) (الخامس) الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (إعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبًا) (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) (السادس) الآيات الدالة على المسارعة الى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) (أجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول) (واتبعوا أحسن ما أنزل عليكم) (وأنبيوا الى ربكم) (السابع) الآيات التي

حَتَّ اللهُ تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى (وإياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أو لا ترون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) (إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (الثامن) الآيات الدالة على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا أنفسنا) (سبحانك اني كنت من الظالمين) (رب اني ظلمت نفسي) (رب اني أعوذ بك من ان أسألك ما ليس لي به علم) (التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم... إلى قوله... بل كنتم مجرمين) وقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما ألقى فيها فوج) (العاشر) الآيات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا منها) (رب أرجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم) (أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكره على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وإنما طوّل المصنف (ره) في هذه المسألة لأنها من المهمات.

المسألة السابعة : في المتولد

قال : وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته إلينا .
أقول : الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك (واعلم) ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع منا أم لا فجمهور المعتزلة

على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد إلا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد إلا الفكر وقال ابو اسحق النّظام ان فعل الانسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شيء منسب في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصنائع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف (ره) استدل بحسن المدح والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا عليه لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفاداً منه لزوم الدور.

قال : والوجوب باختيار السبب لاحق .

أقول : هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة (والجواب) ان الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا .

قال : والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الاحراق .

أقول : هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد اليها فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده إلى غيرنا فانا نذم من القى الصبي في النار إذا احترق بها وان كان المحرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم ههنا على الالتقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتفاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه .

المسألة الثامنة : في القضاء والقدر

قال : والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزوم المحال او الالتزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين (ع) في حديث الاصبع .

أقول : يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن وأتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه أي اوجب وألزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب أي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها أوقاتها والكتابة كقول الشاعر :

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي بينا وأخبرنا بذلك إذا ظهر هذا فنقول للشاعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال

مستندة اليها وان عنى به الالزام لم يصح إلا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها وأعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً وثانياً فلأنا نقول ان كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها إلى القضاء والقدر (واعلم) ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الاصبغ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام اليه شيخ فقال أخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطأً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ان الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار

فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول :

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا منه إحسانا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه (أحدها) أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة (وثانيها) أن مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها (وثالثها) أن المجوس قالوا إن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته (ورابعها) أن المجوس قالوا أن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس .

المسألة التاسعة : في الهدى والضلالة

قال : والاضلال اشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى .

أقول : يطلق الاضلال على الاشارة إلى خلاف الحق والتباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره وأوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى (فلن يضل اعمالهم) يعني لن يبطلها والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه

المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هدايني إلى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعني سيثيبهم والأولان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزّه عن فعل القبيح وأما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به ويثيب على الإيمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به وإذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فإن المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى (ع) (إن هي إلا فتنتك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكلف الصعب يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

المسألة العاشرة : في انه تعالى لا يعذب الاطفال

قال : وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح (ع) مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائزة .

أقول : ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه (الأول) قول نوح عليه السلام (ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً) والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم (الثاني) قالوا انا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة فإن الفصد والحجامة ألماً وليساً عقوبة نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه (الثالث) قالوا أن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج (والجواب) أن المنكر عقابه لأجل جرم

أبيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء إذالم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه .

المسألة الحادية عشرة :

في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجمله من احكامه

قال : والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه .

أقول : التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده انه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي (ص) والإمام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لأن ارادة هؤلاء إنما يكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى ارادة ما أراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود إذ التكليف مأخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لأن المكلف إذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً إذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لأن التكليف لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال وان كان لغرض فإن كان عائداً اليه تعالى لزم المحال وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً وإن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث وإن لم يمكن فإن كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وإن كان التعريض فهو المطلوب إذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للشواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والأرذال كتعظيم العلماء وإنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا

أن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل إليه وعلم إنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه .

قال : بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل .

أقول : هذه إيرادات على ما اختاره (الأول) أن التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلباً للدواء وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف (الثاني) أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كاليبوع والإجارات وغيرها ولا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف (الثالث) لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة والجواب عن الأول بالفرق من وجهين (أحدهما) أن الجرح مَضَرَّة والتكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف (الثاني) أن الجرح والتداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني إن المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى إن العقلاء يسفهون الممتنع منه وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة .

قال : ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب .

أقول : لما ذكر المصنف (ره) حسن التكليف على رأي المتكلمين
شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف ثم
ذكر منافعه الدنيوية والأخروية وتحقيقه أن نقول ان الله خلق الانسان مدنياً
بالطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكن أن يبقى أشخاصه ولا يحصل لهم
كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية
يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله له حتى يتم كمال
ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف
قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن
فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو
استند وضعها اليها لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم
بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمعجزات
تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في
قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم
وهيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن أحكام
شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم
بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان
وجب ان يبقوا السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة
الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقي الأوامر
والنواهي الإلهية منافع ثلاث (الأولى) رياضة النفس باعتبار الامساك عن
الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدره لصفاء القوة العقلية (الثانية)
تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد
والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان
الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية
بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة (والثالثة) تذكيرهم ما

وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعادل والترافد ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل .

قال : وواجب لزجره عن القبائح .

أقول : هذا مذهب المعتزلة وانكرت الأشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبیح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلاً إلى القبیح وشهوة له ونفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبیح والمؤاخذه على الاخلال بالواجب وفعل القبیح لكان وقوع القبیح من المكلف دائماً وإلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبائح .

قال : وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبیح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به أو امكانه وامكان الالة .

أقول : لما ذكر أن التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل والمكلف والمكلف أما ما يرجع إلى التكليف فأمران (أحدهما) انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر (والثاني) أن يكون متقدماً على الفعل قدرًا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران (أحدهما) إمكان وجوده (والثاني) كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً وان

كان التكليف ترك فعل فإما أن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الاخلال به أولى من فعله وأما ما يرجع إلى المكلف فإن يكون عالماً بصفات الفعل لثلاً يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب وإن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لثلاً يخل ببعضه وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه لثلاً يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه وأما ما يرجع إلى المكلف فإن يكون قادراً على الفعل وأن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة .

قال : ومتعلقه إما علم إما عقلي أو سمعي وإما ظن وإما عمل .

أقول : متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً أما العلم فقد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالماً إلى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعياً نحو التكليف السمعية وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة أو غيرها وأما العمل فقد يكون عقلياً كرد الودیعة وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعياً كالصلوة وغيرها وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه .

قال : وهو منقطع للاجماع ولإيصال الثواب .

أقول : يريد أن التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع وأما المعقول فنقول لو كان التكليف دائماً لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب وإلا لزم الالغاء .

قال : وعلة حسنة عامة .

أقول : لما بين أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل عليه إن العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر .

قال : وضرر الكافر من اختياره .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً بيان المقدمة الأولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل ويحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه .

قال : وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه .

أقول : الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر أيضاً وهو أن يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً والجواب أن الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف .

قال : والفائدة ثابتة .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً والجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن .

المسألة الثانية عشرة : في اللطف وماهيته وأحكامه

قال : واللطف واجب ليحصل الغرض به .

أقول : اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء واحترزنا بقولنا ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة فإن لها حظاً في التمكين وليست لطفاً وقولنا ولم يبلغ حد الإلجاء لأن الإلجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أولاً يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه إلا ان يستعمل معه نوعاً من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض .

قال : فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل .

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة (الأول) أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما

تقدم (والثاني) ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه اياه ويشعره به ويوجهه عليه (الثالث) أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه للعلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف .

قال : ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والأخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة .

أقول : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد أورد من شبهات الأشاعرة ثلاثة (الأول) قالوا اللطف انما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسد فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجباً وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبيح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم (الثاني) ان الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني أما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل أو مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا بل كونه لطفاً من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجع وجوده على عدمه وامتناع ترجحه إنما يكون لوجود معارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً ويمكن ان يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر وتقريره ان اللطف لو كان واجباً لم يقع معصية من المكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على أن يلطف بكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيته لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف

يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف (الثالث) ان الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف والجواب ان الأخبار بالجنة ليس اغراء مطلقاً لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وإذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الإطلاق واما الأخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الأخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر وان كان عارفاً كإبليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم انه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه .

قال : ويقبح منه تعالى التعذيب مع منه دون الذم .

أقول : المكلف إذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجئ إليها كما قال الله تعالى (ولو إنا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً) فأخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمة لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لإبليس ذم أهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي .

قال : ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتسبين .

أقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة (الأول) انه لا بد من أن يكون بين اللطف

والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً وإلى هذين أشار بقوله وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام .

قال : ولا يبلغ الالجاء .

أقول : هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الالجاء لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه إلى الفعل .

قال : ويعلم المكلف اللطف اجمالاً أو تفصيلاً .

أقول : هذا الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف أما بالاجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وان كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه .

قال : ويزيد اللطف على جهة الحسن .

أقول : هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة

على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل هذا هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته .

قال : ويدخله التخيير .

أقول : هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب أن يكون معيناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفاً له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته وحيث لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير .

قال : ويشترط حسن البدلين .

أقول : لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين أعني اللطف وبدله وأطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالاصالة أولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبيح وهذا مما لم تتفق عليه الآراء فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام امراض الله تعالى واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفاً .

المسألة الثالثة عشرة: في الألم ووجه حسنه

قال : وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع .

أقول : في هذا الكلام مباحث (الأول) في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله - إعلم أنا قد بينا وجوب الألفاظ والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين إما مضار أو منافع والمضار منها الألم والأمراض وغيرها كالأجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلأجل هذا بحث المصنف «ره» عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضاً (البحث الثاني) اختلف الناس في قبح الألم وحسنه فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية وأهل التناسخ والعديلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي (البحث الثالث) في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن فقال أهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنباً استحققت الألم عليها وهذا أيضاً قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط (أحدها) ان يكون مستحقاً (وثانيها) أن يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها (وثالثها) أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها (ورابعها) أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا القيناه في النار (وخامسها) أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا المنا من يقصد قتلنا لأننا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً .

قال : ولا بد من المشتمل على النفع من اللطف .

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملاً على اللطف أما للمتألم ولغيره ولأن خلو الألم عن النفع الزائد الذي يختار المؤلم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال أبو هاشم انه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستئجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام .

قال : ويجوز في المستحق كونه عقاباً .

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري فانه جوز ان يقع الأمراض في الكفار والفساق عقاباً للكافر والفساق لأنه ألم واصل إلى المستحق فإمكان أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين (أحدهما) الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة (والثاني) موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب في المحنة ولا في العقاب وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه .

قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن .

أقول : هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع وحجة الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح .

قال : ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه .

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال أبو هاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضاراً وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتخير الحكم في أيهما شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثاً ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دونه .

قال : ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل .

أقول : لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى .

المسألة الرابعة عشرة: في الاعواض

قال : والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال .

أقول : لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدأ بتحديدته فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب .

قال : ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار وإباحته أو تمكين غير العاقل .

أقول : هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى (الأول) إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض (الثاني) تقويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين تقويت المنافع وإنزال المضار فلو أمات الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى إنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تقويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تقويت المنفعة كإنزال الألم ولو ألمه ولم

يشعر به لاستحق العوض وكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر (الثالث) إنزال الغموم بأن يفعل الله تعالى اسباب الغم لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يغتم عند إمارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً لأنه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمانة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه أما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً بنزول ضرر به أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه عليه ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مائلاً وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به (الرابع) أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان وإباحته سواء أكان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا فإن العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الأمر والإباحة الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله (الخامس) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقاً ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي وقال آخرون أن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكي عن ابن أبي علي أيضاً وقال آخرون لا عوض هنا على الله ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة إن كان الحيوان ملجأً إلى الإيلاء كان العوض عليه تعالى وإن يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه (احتج الأولون) بأنه تعالى مكنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلاء مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبيحه ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكلفه تعالى بالعوض لقبح منه ذلك (واحتج الآخرون) بقوله عليه السلام أن الله تعالى

ينتصف للجماء من القرناء (واحتج النافون) للعرض بقوله عليه السلام (جرح الجماء جبار) واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العرض من الفاعل إلى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف اللجوء المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ وبأن العرض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الألم (والجواب عن الاول) بأنه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما أن السيد إذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بأن المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العرض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب .

قال : بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور .

أقول : إذا طرحنا صيباً في النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعرض علينا لأن الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار الطارح كأنه الموصل اليه الألم فلهذا كان العرض علينا دونه تعالى وكذا إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فإن العرض على الشهود وإن كان الله تعالى قد اوجب القتل والإمام تولاه وليس عليه عوض لأنها أوجبا لشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصارا كأنهما فعلاه (لا يقال) هل وجب العرض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله (لأننا نقول) أن قبول الشاهدين

عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات .

قال : والانتصاف عليه تعالى واجب عقلاً وسمعاً .

أقول : اختلف أهل العدل في ذلك فذهب قوم إلى الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لأولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب على الشاهد وقال آخرون منهم انه يجب سمعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أمر أولاده وتأديبهم أما الانتصاف بأخذ الارش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلاً بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف (ره) أختار وجوبه عقلاً وسمعاً أما من حيث العقل فلأن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكّن الظالم وخلق بينه وبين الظلم قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلولا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلاً وأما من حيث السمع فلورود القرآن بأنه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب أي يطلب حق الغير من الغير .

قال : فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه .

أقول : هذا فرغ على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز أن يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنف (ره) وقد اختلف أهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له

يوازى ظلمه وقال أن الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال أبو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفصيل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى (ره) أن التبقية تفضل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف (ره) لما ذكرنا.

قال : فأن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات أو تفضل عليه بمثلها وأن كان من أهل العقاب أسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الاوقات .

أقول : لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية إيصال العوض إلى مستحقه (وأعلم) أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقاً للجنة أو النار فإن كان مستحقاً للجنة وقلنا إن العوض دائم فلا بحث وإن قلنا إنه منقطع توجه الاشكال بأن يقال لو أوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه والجواب من وجهين (الأول) انه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الألم (الثاني) أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل له الألم وإن كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الآثار فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او نقول إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقاً على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل .

قال : ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وإن كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والألم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع .

أقول : لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف
الشيخان فقال أبو علي الجبائي إنه يجب دوامه وقال أبو هاشم لا يجب
دوامه واختاره المصنف (ره) والدليل عليه ان العوض إنما حسن لاشتماله
على النفع الزائد على الألم اضعافاً يختار معها المولم ألمه ومثل هذا
متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا يجب ادامته وقد احتج
أبو علي بوجهين أشار المصنف (ره) إلى الجواب عنهما (الأول) أنه لو
كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه
وانتفاء الموانع منع للواجب وإنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام
مع انقطاع الحيوية المانع من دوامه (والجواب) لا نسلم أن المانع من
تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحيوية لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة
خفية (الثاني) لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه والتالي لا يجمع المقدم
بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم
من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين (الأول) يجوز انقطاعه من غير أن
يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا
يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منفعه أو بأن يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم
حينئذ (الثاني) أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على
الألم هل يجب ادامته وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع
لعوض آخر وهكذا دائماً.

قال : ولا يجب اشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول : هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو أنه لا يجب
اشعار مستحقه بتوفيره عوضاً له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة
التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به أما هنا فإنه منافع وملاذ وقد يلتذ
ويتنفع من لا يعلم ذلك فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من
الاعواض يجب أن يكون عالمياً به من حيث أنه مثاب لا من حيث انه

معوّض وخينئذ أمكن أن يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوّضين غير المكلفين وإن يتنصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب إعادتهم في الآخرة.

قال : ولا يتعين منافعهُ .

أقول : هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا يتعين منافعهُ بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعة معينة دون أخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوّض وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه كالأكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصلح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعة .

قال : ولا يصح إسقاطه .

أقول : هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة وجزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به (واحتج) القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقدار ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه (والوجه) عندي جواز ذلك لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق إليه وكان جائزاً والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى أنا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز هبته إذا علم دينه وأن هبته إحسان إلى الغير وآثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الإحسان وأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه

أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق للمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه .

قال : والعوض عليه تعالى يجب تزايد به إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته .

أقول : هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو على الله تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى .

المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

قال : واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطفات وجاز أن يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) أن الأجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال

طلعت الشمس عند مجيء زيد إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياة ذلك الحيوان وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له .

قال : والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه .

أقول : اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً وهو قول أبي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين أنه كان يعيش قطعاً وقال أكثر المحققين أنه كان يجوز أن يعيش ويجوز له أن يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم إنه كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان وقال الجبائيان وأصحابهما وأبو الحسين البصري إن أجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال (واحتج) الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً ولما وجب القود لأنه لم يفت حياته (والجواب) عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم (وعن الثاني) بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة الشرع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله .

قال : ويجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف .

أقول : لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفاً للغير من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحياته ويطلق على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللفظ زائد على التمكين (وأما الثاني) فهو قطع للتكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعده واللفظ لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى .

المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق

قال : والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه .

أقول : الرزق عند المجبرة ما أكل سواء أكان حراماً أو حلالاً وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المتفنع به لقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم) والله لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقة ما لم يستهلك لأن المبيع منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا أوجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه الله تعالى لأنه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيح الطعام له لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال إن الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكاً لنا فحيث الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى إكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة اليه ويخطر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتمكن بها من الانتفاع .

قال : والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم .

أقول : ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام ولأن في ذلك مساعدة

للمظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة، والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً وأما المنقول فقولته تعالى (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الآيات وقوله عليه السلام (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنمة (والجواب) عن الأول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولأن تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق (وعن الثاني) أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا معونة الظلمة (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

المسألة السابعة عشرة: في الأسعار

قال : والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان إليه تعالى وإلينا أيضاً.

أقول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثلن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه ويجوز أن يقال إنه رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

(واعلم) أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلاً منه وأنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح

قال : والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ، وقال البلخي إنه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبو الحسين البصري إنه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف (ره) وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا ، احتج الموجبون بأن الله تعالى داعياً إلى إيجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل ، وبيان تحقيق الداعي انه إحسان خال عن جهات المفسدة ، وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد منتفية ولا مشقة فيه ، واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً . بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأننا

نفرض ذلك في كل زائد وإن لم يجب ثبت المطلوب قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشق فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل فلماذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأوقات دون بعض وللنفاء وجوه أخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

قال : المقصد الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتغالها على فوائد كمعاودة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وإزالة الخوف واستفادة الحسن القبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسألة الأولى : في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة أنها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاصد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف (ره) جملة من فوائد البعثة (منها) أن يعتضد العقل

بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الأصول (ومنها) إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي إنه مملوك لغيره وإن التصرف في ملك الغير بغير أذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعده إذ يجوز العقل طلب المالك فعلاً من العبد لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف (ومنها) أن بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح الذين لا يستقل العقل بمعرفتهما و(منها) أن بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) أن النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فإنه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد لسنة من شارع يسنّها ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدّهم على متابعته بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (ومنها) أن أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف وإقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال إدراكه وشدة استعدادة للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة

بحسب قربها من أحد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) أن النوع الإنساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه بفائدة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية (ومنها) أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال : وشبه البراهمة باطلة بما تقدم.

أقول : أحتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا يهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنه لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية : في وجوب البعثة

قال : وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية .

أقول : أختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إن البعثة واجبة وقالت الأشاعرة إنها غير واجبة، احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن

معرفته إلا من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتفاء عن المناهي العقلية أقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

المسألة الثالثة : في وجوب العصمة

قال : ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتة وضدها والإنكار عليه.

أقول : اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء أما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الأشاعرة والحشوية إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب وقالت الامامية إنه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة والدليل عليه بوجوه (أحدها) أن الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلاً للغرض، وبيان ذلك أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة (الثاني) أن النبي (ع) يجب متابعتة فإذا فعل معصية فأما أن يجب متابعتة أولاً والثاني باطل لانقضاء فائدة البعثة والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها وأشار بقوله لوجوب متابعتة وضدها إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبياً يجب متابعتة وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه (الثالث) أنه إذا فعل معصية وجب

الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذائه وهو منهى عنه وكل ذلك محال .

قال : وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والأبنة وشبهها والأكل على الطهر وشبهه .

أقول : يجب أن يكون في النبي (ع) هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه وأن لا يصح عليه السهو لثلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لثلا يحصل النفرة عنه وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق وغير ذلك لأن كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة .

المسألة الرابعة : في الطريق الى معرفة صدق النبي «ع»

قال : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى .

أقول : لما ذكر صفات النبي (ع) وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لأن الثبوت والنفي سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر عن رفع أضعف الأشياء وشرطنا خرق العادة لأن فعل المعتاد أو نفيه لا

يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لأن من يدعي النبوة ويسند معجزته إلى ابراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء الأعمى لا يكون صادقاً ولا بد في المعجزة من شروط (أحدها) أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الأمة المبعوث إليها (الثاني) أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره (الثالث) أن يكون في زمان التكليف لأن العادة تنتقض عند اشراط الساعة (الرابع) أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جارية مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوة النبي في زمانه وإنه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد أن يظهر معجزاً آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه ولأنه لأجله ظهر كالذي عقيب دعواه (الخامس) أن يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة : في الكرامات

قال : وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارها لكذبهم وجوزه أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والأشاعرة وهو الحق واستدل المصنف (ره) بقصة مريم فإنها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالأخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الأئمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على أنها ارهاص لعيسى عليه السلام وقصة آصف على أنها معجزة لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول إن بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي عليه السلام تكملة معجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

قال : ولا يلزم خروجه عن الإعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا إبطال دلالاته ولا العمومية .

أقول : هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة (الأول) أنه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم لأن الغرض هو سرورهم وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن حد الاعجاز، والجواب المنع عن الملازمة لأن خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن إنما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز (الثاني) قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعهم ولهذا قالوا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع بمن لا يستحق الإكرام، والجواب المنع من انحطاط مرتبة الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم وكما لا يلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين (الثالث) احتجاج أبي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بأن المعجزة تدل على تمييز النبي (ع) عن غيره إذ أفراد الأمة مشاركون له في الإنسانية ولوازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز، والجواب أن امتياز النبي (ع) يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء (الرابع) لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالة على الخصاص (وجوابه) المنع من الملازمة لأن المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي عليه السلام فإذا ظهرت المعجزة على شخص فأما أن يدعي النبوة أو لا فإن

أدعاهما علمنا صدقه إذ اظهر المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل أن المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة (الخامس) قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشيع والجوع وغيرهما، والجواب انه لا يلزم العمومية أي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق إذ نحن إنما نجوز اظهارها على مدعي النبوة أو الصالح أكراماً لهما وتعظيماً وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

قال : ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص .

أقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الارهاص إلا جماعة منهم وجوزه الباقر واستدل المصنف (ره) على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان الكسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة أصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلمه عن الشمس وتسليم الأحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه وآله السلام قبل النبوة .

قال : وقصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم تعطي جواز إظهار المعجزة على العكس .

أقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم وإستدل المصنف (ره) بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة ف قيل له إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعا لأعور فرد الله عينه الزاهية فدعا لأعور. فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل أن

ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود إنما صارت النار كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته (لا يقال) يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقي إظهار المعجزة على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لأننا نقول) قد يتضمن المصلحة إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجويز أن يقال تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة : في وجوب البعثة في كل وقت

قال : ودليل الوجوب يعطي العمومية .

أقول : إختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة إن البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة، وقال علماء الإمامية إنه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الأشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقيح العقلين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فيكون لطفاً ولأن فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت .

قال : ولا تجب الشريعة .

أقول : إختلف الشيخان هنا فقال أبو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة وقال أبو هاشم وأصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً والجواب إنه يجوز أن يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن

يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج أبو علي بأنه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

المسألة السابعة : في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال : وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلّم يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده .

أقول : لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوة نبينا محمد عليه وآله الصلاة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقاً أما ظهور المعجزة على يده فلوجهين (الأول) أن القرآن معجزة وقد ظهر على يده أما إعجاز القرآن فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن إجمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) والتحدي مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وإبطالاً لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة وأما ظهوره على يده فبالتواتر (الثاني) أنه نقل عنه معجزات كثيرة كينبوع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وسلم حتى أكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكغور ماء بئر الحديبية لما استسقاها أصحابه الكلية ونشفت البئر ودفع سهمه إلى البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق وتفل عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل

ماء بثرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع ولما نزل قوله تعالى (وأنذر عشيرتك الأقربين) قال لعلي شق فخذ شاة وجثني بعن من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً وأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب كاد أن يسحرهم محمد فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلي إفعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه فقال لعلي عليه السلام إفعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث فبايع علي عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا وأصحابي فقال نعم ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال لا بل هو لما قال انا وأصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما جاء عليه وآله السلام قال ما عندكم قال ما عندنا إلا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال أقعد أصحابي عشرة عشرة ففعل وأكلوا كلهم، وسبح الحصا في كفه عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة فإن رهبان بن أوس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من أخذي شاة هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعى مكلم الذئب، وتفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً، وانشق له القمر ودعا الشجرة فأجابته وجاءته تخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ منبراً فانقل إليه فحن الجذع إليه حنين الناقة إلى ولدها فالتزمه فسكن، وأخبرنا بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين وموضع القتل به فقتل في ذلك الموضع وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده وأخبر

أصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العبيسي النبوة بصنعاء وأنها سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العبيسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقتل خالد بن الوليد مسيلمة وأخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الندية وسيأتي ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائضه فقال له أصحابه من أي شيء ترتعد فقال إن محمداً دعا عليّ فوالله ما أظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد ثم حاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه فجاء الأسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى إليه فضغمه ضغمة ففزع منه وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد ابن حارثة بموته فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة وأن جعفرأ أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبد الله بن رواحة ثم قال وقتل عبدالله بن رواحة وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرأ إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه وإحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار إذن حمزة وإنما قتله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة وزبير لأنهما بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات أخرى في كتاب نهاية المرام .

قال : وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الجبائيان إن سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال أهل الحق هو الفصاحة والأسلوب معاً وعني بالأسلوب الفن والضرب وقال النظم والمرضى هو الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة، واحتج الأولون بأن المنقول من العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا أراد النابغة الإسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصده أبو جهل وقال له يحرم عليك الاطيين وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله (أنه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآية ولأن الصرفة لو كان سبباً في الإعجاز لوجب ان يكون في غاية الركافة لأن الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز والتالي باطل بالضرورة، واحتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب وإنما منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الأقسام محتملة .

قال : والنسخ تابع للمصالح .

أقول : هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام قالوا لأن النسخ باطل لأن المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه وإن كان مفسدة قبح الأمر به وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب أن نقول الأحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فينهى عنه .

قال : وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم وأوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك .

أقول : هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين أولاً جواز وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها أنه قد

جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام قد أبحت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام ومنها انه أباح لنوح تأخير الختان إلى وقت الكبر وحرمه على غيره من الأنبياء وأباح لإبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده اسماعيل إلى حال كبره وحرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام ، ومنها أنه أباح لآدم عليه السلام الجمع بين الاختين وحرم على موسى عليه السلام .

قال : وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأييد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً .

أقول : إن جماعة اليهود جوزوا عقلاً وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت أبداً والتأييد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والجواب من وجوه (الأول) أن هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي (الثاني) لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله (الثالث) إن لفظة التأييد لا تدل على الدوام قطعاً فإنها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق ثقب اذنه واستخدم أبداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ، وأمروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبداً ثم انقطع تعبدهم بها وفي التوراة قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم وانقطع تعبدهم به وإذا كان التأييد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالتة هنا قطعاً وأقصى ما في الباب أنه يدل ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلة المعارضة لها .

قال : والسمع يدل على عموم نبوته عليه وآله السلام .

أقول : ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى ﴿ لا نذكركم ومن بلغ ﴾ وقال تعالى ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام إليهم وقال عليه وآله السلام (بثث إلى الأسود والأحمر) لا يقال كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ لأننا نقول لا استبعاد في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما أرسل رسولاً إلا إلى من يفهم لسانه وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في يأجوج ومأجوج احتمالين (أحدهما) أن لا يكونا مكلفين أصلاً وإن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض (والثاني) أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه وآله السلام بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفاً بشريعته وعندي أن المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوته عليه وآله السلام وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق .

قال : وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء (ع) لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة عليهم السلام أفضل واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف منها وجهاً للاكتفاء به وهو أن الأنبياء عليهم السلام قد وجد فيهم القوة الشهوية

والقوة الغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك وأكثر أحكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها حتى ان أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه وآله السلام أفضل الأعمال أحزمها وهُنا وجوه آخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام .

قال : المقصد الخامس : في الإمامة - الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسألة الأولى :

في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام وذهب الباكون إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً ، وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية أنه واجب عقلاً ثم اختلفوا فقالت الإمامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال أبو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف (ره) على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن

التغالب والتهاش ويصدهم عن المعاصي ويحدهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها .

قال : والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا .

أقول : هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع إشارة إلى الجوابات عنها (الأول) قال المخالف : كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الإمامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة عليه تعالى (والجواب) ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الإمامة لأن المفاسد محصورة معلومة إذ لا يجب علينا اجتنابها أجمع وإنما يجب اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعاً ولقوله تعالى ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك (الثاني) قالوا الإمامة إنما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة فلا تعيين الإمامة اللطفية فلا تجب على التعيين (والجواب) ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف (الثالث) قالوا الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي وأنتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون

بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف (والجواب) ان وجود الإمام بنفسه لطف لوجوه (أحدها) انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان (وثانيها) ان اعتقاد المكلفين بوجود الإمام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة (وثالثها) ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم إلا بوجوده فيكون وجوده بنفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بأمور (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى (ومنها) ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامة وقبوله لها وهذا قد فعله الإمام (ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام .

المسألة الثانية : في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً

قال : وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولا انحطاط درجته عن أقل العوام .

أقول : ذهب الإمامية والاسماعيلية إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه (الأول) ان الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلي (الثاني) ان الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً أما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الأحكام التفصيلية ولا

السنة لذلك أيضاً ولا إجماع الأمة لأن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك ولأن إجماعهم ليس لدلالة وإلاً لا شهرت ولا لإمارة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الإمارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت واحد ولا لهما فيكون باطلاً ولا للقياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالإجماع ولا للبراءة الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثة الأنبياء وللإجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى . (الثالث) انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (الرابع) انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من امامته انقياد الأمة له وامثال أوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه (الخامس) انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجة من العوام لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالاً من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً .

قال : ولا ينافي العصمة القدرة .

أقول : اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون إلى تمكنه منها اما الأولون فمنهم من قال أن المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال إن العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول أبي

الحسين البصري وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرهما بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من اللطاف المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى اللجاء ومنهم من فسرهما بأنها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا المعصية لطف يفعله الله تعالى بصاحبه لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأسباب هذا اللطف أمور أربعة (أحدها) ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل (الثاني) ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات (الثالث) تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى (الرابع) مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملاً بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الإنسان معصوماً والمصنف (ره) اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ﴾ .

المسألة الثالثة :

في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

قال : وقبح تقديم المفضل معلوم ولا ترجيح في المساوي .

أقول : الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساوياً لهم أو انقص منهم أو أفضل والثالث هو المطلوب والأول محال لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة والثاني أيضاً محال لأن المفضل يقيح عقلاً تقديمه على الفاضل ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم

كيف تحكمون ﴿ ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية .

المسألة الرابعة : في وجوب النص على الإمام

قال : والعصمة تقتضي النص وسيرته (ع) .

أقول : ذهب الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه وقالت العباسية إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث وقالت الزيدية تعيين الإمام بالنص أو الدعوة إلى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق إنما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان (الأول) انا قد بينا انه يجب أن يكون الإمام معصوماً والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره (الثاني) ان النبي (ص) كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه وآله السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبة لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم في قضاء الحاجة إلى أمور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع. وكان عليه وآله السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم في أجل الأشياء واسنادها وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة وأشد حاجة إليها وهو المتولي لأموالهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إياه وهذا برهان لمي .

المسألة الخامسة: في أن الإمام بعد النبي (ص)

بلا فصل علي بن أبي طالب (ع)

قال : وهما مختصان بعلي .

أقول : العصمة والنص مختصان بعلي إذ الأمة بين قائلين أحدهما

لم يشترطهما وقد بينا بطلان قول الأوائل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال إن الإمام هو علي (ع) .

قال : للنص الجلي في قوله (ع) سلموا عليه بإمرة المؤمنين وأنت الخليفة بعدي وغيرهما .

أقول : هذا دليل ثان على أن الإمام هو علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله (ص) في مواضع وتواترت به أحاديث الإمامية ونقلها غيرهم نقلاً شائعاً ذائعاً (منها) انه لما نزل قوله تعالى ﴿وانذر عشيرتک الأقربين﴾ أمر رسول الله (ص) أبا طالب (ع) ان يصنع له طعاماً وجمع بني عبدالمطلب فقال لهم أياكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي عليه السلام أنا أبايعك وأوزرك فقال رسول الله (ص) هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا إليه وأطيعوا له ولقوله (ص) له (أنت أخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني) (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدي وأخي بينه وبينه (ومنها) ان رسول الله (ص) تقدم إلى أصحابه بأن سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف والمؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر .

قال : ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله الآية وإنما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم

راكعون ﴿ والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات (احداها) أن لفظة إنما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلا جماع أهل العربية عليه واما المعقول فلأن لفظة إن للإثبات وأما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الإثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للإجماع فبقي العكس وهو صرف الإثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر (الثانية): ان الولي يفيد الأولى بالتصرف والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل (الثالثة) ان المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمولى عليه وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الآيات هو علي عليه السلام للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال انه علي عليه السلام فصرفها إلى غيره خرق للإجماع ولأنه عليه السلام إما كل المراد أو بعضه للإجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمته حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك .

قال : ولحديث الغدير المتواتر .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وتقديره أن النبي (ص) قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين ألت أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال (ص) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة ووجه الاستدلال به أن لفظة مولى تفيد الأولى لأن مقدمة

الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى ﴿النار مولاهم﴾ أي أولى بهم وقول الأخطل (فأصبحت مولاها من الناس كلهم) وقولهم مولى العبد أي الأولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلا الأولى ولأنه إما كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الإرادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت إرادة غيره .

قال : ولحديث المنزلة المتواتر .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وتقريره أن النبي (ص) قال (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة وتقرير الاستدلال به أن علياً (ع) له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي (ص) لأن الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازل الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حياته .

قال : ولاستخلافه على المدينة فيعم للإجماع .

أقول : هذا دليل آخر على إمامته (ع) وتقريره أن النبي (ص) استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بأمر المؤمنين (ع) فخرج إلى النبي وقال يا رسول الله إن المنافقين زعموا أنك خلفتني استثقلاً وتحزراً مني فقال عليه وآله السلام (كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي أفلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفته عليها وإذا انتفت

خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للإجماع فثبت الخلافة له (ع)
(لا يقال) قد استخلف النبي (ص) جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع
ذلك فليسوا أئمة عندكم لأننا نقول إن بعضهم عزله (ع) والباقون لم يقلل
أحد بإمامتهم .

قال : ولقوله (ع) وأنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني بكسر الدال .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وتقريره أن النبي (ص)
قال أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا
نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدّم .

قال : ولأنه أفضل وإمامة المفضل قبيحة عقلاً .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وتقريره أنه أفضل من
غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضل على الفاضل قبيح
عقلاً وللمسمع على ما تقدم .

قال : ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان
ورفع الصخرة العظيمة عن القلب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك
وادعى الإمامة فيكون صادقاً .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين (ع) وتقريره أنه قد
ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً أما
المقدمة الأولى فلما تواتر عنه (ع) انه فتح باب خيبر وعجز عن إعادته
سبعون رجلاً من أشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسأل عنه
فقال انه كان من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها ولما توجه إلى
صفين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير فوجدوا صخرة
عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل (ع) فقلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء

فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسأل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي (ص) حيث صار إلى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلها وأما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك أحد في أنه (ع) ادعى الإمامة بعد رسول الله (ص) .

قال : ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة فيتعين هو (ع) .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو أن غيره ممن ادعى لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ والمراد بالعهد عهد الإمامة لأنه جواب دعاء إبراهيم (ع) .

قال : ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ﴾ أمر بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي (ع) بالإجماع .

قال : ولقوله تعالى وأولي الأمر منكم .

أقول : هذا دليل آخر على إمامة علي (ع) وهو قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ أمر بالاتباع والطاعة لأولي الأمر والمراد منه المعصوم إذ غيره لا أولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي (ع) بالإجماع .

المسألة السادسة :

في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي (ع)

قال : ولأن الجماعة غير علي (ع) غير صالح للإمامة لظلمهم لتقدم كفرهم .

أقول : هذه أدلة تدل على أن غير علي (ع) لا يصلح للإمامة (الأول) أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي (ص) كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الإمامة للآية وقد تقدمت .

قال : وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله بخبر رواه .

أقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله (ص) ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وأيضاً قوله تعالى ﴿وورث سليمان داود﴾ وقوله في قصة زكريا ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام أترث أباك ولا أترث أبي لقد جئت شيئاً فرياً . ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من أحد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين (ع) سيف رسول الله (ص) وبغلته وعمامته ونازع العباس علياً بعد فوت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك وروى أن فاطمة عليها السلام قالت يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله قال بل ورثه أهله فقالت ما بال سهم رسول الله (ص) فقال سمعت رسول الله

(ص) يقول إن الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولي الأمر بعده وذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر .

قال : ومنع فاطمة عليها السلام فداً مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وأم أيمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبدالعزيز .

أقول : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامة وهو انه أظهر التعصب على أمير المؤمنين (ع) وعلى فاطمة بنت رسول الله (ص) لأنها ادعت فداً وذكرت ان النبي نحلها إياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بأنها من أهل الجنة واستشهدت علياً وأم أيمن وصدق أزواج النبي في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد علي أولادها فداً ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر انحالها فداً ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث .

قال : وأوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر فدفنت ليلاً .

أقول : هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة عليها السلام لما حضرته الوفاة أوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلاً ولم يعلم أبو بكر بذلك وأخفى قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم قبرها إلى الآن .

قال : ولقوله اقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم .

أقول : هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار إن كان حقاً لم يصلح للإمامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السلام وإن لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للإمامة حينئذٍ أظهر .

قال : ولقوله ان له شيطاناً يعتريه .

أقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة وهو قوله ان لي شيطاناً يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الأحكام ومثل هذا لا يصلح للإمامة .

قال : ولقول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

أقول : هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر عندهم كان إماماً وقال في حقه كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من أعظم ما يكون من الذم والتخطئة .

قال : وشك عند موته في استحقاقه للإمامة .

أقول : هذا دليل آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضاً ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير وهذا كله يدل على شككه في استحقاقه للإمامة واضطراب أمره فيها وانه كان يرى أن غيره أولى بها .

قال : وخالف الرسول في الاختلاف عندهم وفي تولية من عزله .

أقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لأن النبي عندهم لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن وأيضاً فإنه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لأنه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملاً سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزماً وولاه أمر الصدقات فشكاه

العباس إلى النبي فعزله وأنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة : وليت علينا فظاً غليظاً .

قال : وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولي اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة .

أقول : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وهو انه خالف النبي حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لأنه (ص) قال في حال مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً معه وجعل النبي اسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو أفضل منهم وعلي أفضل من اسامة ولم يول عليه أحداً فيكون هو أفضل الناس كافة .

قال : ولم يتول عملاً في زمانه وأعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها إلا هو أو أحد من أهله فبعث بها علياً .

أقول : هذا طعن آخر على أبي بكر وهو أنه لم يوله النبي عملاً في حياته أصلاً سوى انه أعطاه سورة براءة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو وأحد من أهله فبعث بها علياً وولاه الحج بالناس وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للإمامة بعده ولأن من لا يؤمن على أداء سورة في حياته كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي (ص) .

قال : ولم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار
الفجأة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في أحكامه
ولم يحد خالداً ولا اقتص منه .

أقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالأحكام
فلا يجوز نصبه للإمامة أما المقدمة الثانية فقد مرت واما الأولى فلأنه قطع
سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجأة السلمي بالنار وقد نهى
النبي (ص) عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ، وسئل عن
الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها برأيي فإن كان صواباً
فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته
جدة عن ميراثها فقال لها لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه
ارجعي حتى أسأل وأخبره المغيرة ابن شعبة ومحمد بن سلمة ان النبي
أعطاهما السدس واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي الصحابة فيها
وذلك واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن
نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله
بالقصاص وأشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا أغمد سيفاً شهره الله على
الكفار .

قال : ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في
حياته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار
وفيه فاطمة عليها السلام وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان (ع) لما
بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام .

أقول : هذه مطاعن آخر في أبي بكر وهو انه دفن في بيت رسول
الله (ص) وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي (ص) حال حياته
فكيف بعد موته وبعث إلى أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة
فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم وأخرجوا عليها عليه

السلام كرهاً وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا وضربت فاطمة وألقت جنيماً اسمه محسن ولما بويج أبو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين (ع) هذا مقام جدنا ولست له أهلاً ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة (ع) فلم أكتشفه وهذا يدل على خطئه في ذلك .

قال : وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي (ع) فقال عمر لولا علي لهلك عمر .

أقول : هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامة له وهو أن عمر أتى إليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك فقال لولا علي لهلك عمر وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفي عليه هذه الأمور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة .

قال : وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلى عليه أبو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأنني لم أسمع هذه الآية .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظاً للكتاب العزيز ولم يكن متدبراً للآيات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي (ص) والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى ﴿ إنك ميت وانهم ميتون ﴾ وبقوله ﴿ أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ﴾ قال كأنني ما سمعت بهذه الآية وقال أيقنت بوفاته .

قال : وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق .

أقول : ها طعن آخر وهو أن عمر قال يوماً في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله وآتيتهم إحداهن قنطاراً فقال عمر كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة .

قال : : وأعطى أزواج النبي واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطي أزواج النبي (ص) بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم. فأنكر عليه ذلك فقال أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه تعالى لهم في الكتاب العزيز .

قال : وقضى في الحد بمائة قضيب وفضل في القسمة ومنع المتعتين .

أقول : هذه مطاعن آخر وهو أن عمر لم يكن عارفاً بأحكام الشريعة فقضى في الحد بمائة قضيب وروى تسعين قضيباً وهو يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة وأيضاً فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية وقال (متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما) مع أن النبي تأسف على فوات المتعة ولو لم يكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم يكن سائغة لم يقع منهم ذلك .

قال : وحكم في الشورى بضد الصواب .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن عمر خالف رسول الله (ص) عندهم

حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم أنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى وظهر كراهية ان يتقلد أمر المسلمين ميتاً كما تقلده حياً ثم تقلده وجعل الإمامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبدالرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال (ان اجتمع أمير المؤمنين عليه السلام وعثمان فالأمر ما قالاه وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبدالرحمن) لعلمه بعدم الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبدالرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبدالرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين .

قال : وخرق كتاب فاطمة عليها السلام .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن فاطمة (ع) لما طالب المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فذكاً وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت والكتاب في يدها فلقيتها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فذك .

قال : وولي عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا .

أقول : هذا طعن على عثمان وهو أنه أولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في قوله انه كلف بأقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة

فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها وولى عبدالله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب إليه جهراً وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث .

قال : وآثر أهله بالأموال .

أقول : هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فإنه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمائة ألف دينار حيث زوجهم بيناته ودفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يؤثر (ولا يعطي خ ل) الاقارب .

قال : وحمى لنفسه .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لأن النبي (ص) جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواء .

قال : ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوز بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراق المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقراءة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافراً واستحضر أبا ذر من

الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الريزة مع أن النبي (ص) كان مقرباً لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم .

قال : وأسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للإمامة فإنه لم يقتل عبدالله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الشراب أراد أن يسقط عنه فحده أمير المؤمنين عليه السلام وقال لا يبطل حدود الله وأنا حاضر .

قال : وخذلتة الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين عليه السلام : قتله الله ولم يدفن إلا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر وأحد والبيعة .

أقول : هذه مطاعن آخر وهو أن الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التأخر عن نصرته ، وقال أمير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر وأحد ولم يشهد بيعة الرضوان .

المسألة السابعة: في أن علياً أفضل الصحابة

قال : وعلي (ع) أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزوة بدر وأحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها .

أقول : اختلف الناس ههنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة

من الصحابة ان أبا بكر أفضل من علي (ع) وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبدالله وعمّار وأبو ذر وحذيفة من الصحابة أن علياً أفضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة بأجمعهم وأبي عبدالله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال أبو علي الجبائي إن صحّ خبر الطائر فعلي أفضل ونحن نقول إن الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي (ع) كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف (ره) (الأول) إن علياً (ع) كان أكثر جهاداً وأعظم بلاء في غزوات النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك (منها) في غزوة بدر وهي أول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي (ص) أن يكفيه أمره فقتله علي (ع) ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي (ع) (ومنها) في غزوة أحد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتبية فقتله علي (ع) فأخذ الراية غيره فقتله (ع) ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبي (ص) فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي (ع) فنظر إليه النبي (ص) بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين من علي (ع) (ومنها) يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي (ع) يروم مبارزته والنبي (ص)

يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم إذن له وعممه بعمامته ودعا له ، قال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا علي (ع) فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمد (ص) إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي (ع) وقال النبي (ص) لضربة علي خير من عبادة الثقلين (ومنها) في غزاة خيبر واشتহার جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فإن النبي (ص) حصر حصنهم تسعة عشر يوماً وكانت الراية بيد علي (ع) فأصابه رمد فسلم النبي (ص) الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال (ع) لأسلمن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار فقال ايتوني بعلي (ع) فقبل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية إليه فقتل مرحباً فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه اذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال (ع) (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية) (ومنها) في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي (ص) سوى تسعة نفر علي (ع) والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيع بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا أبي لهب فخرج أبو جرول فقتله علي (ع) فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي وضايقوا العدو فقتل علي أربعين وانهزم الباقيون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة بأجمعها في ذلك لعلي (ع) وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثواباً .

قال : ولأنه أعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي (ص) أفضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو (ع) بذلك .

أقول : هذا هو الوجه الثاني في بيان أن علياً أفضل من غيره وهو انه أعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه (الأول) انه كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس ونشأ في حجر رسول الله (ص) ملازماً له مستفيداً منه والرسول (ص) كان أكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم بالخصوص وقد مارس المعارف الإلهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي (الثاني) ان الصحابة كانت تشبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه أفضل من الجماعة فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة وانصرف عنه مستهزئاً بالإسلام فلقبه علي عليه السلام فقال إن الله أين الأين فلا أين له إلى آخر الحديث فأسلم على يده وسئل عن الكلالة والأب فلم يعلم ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب سئل عمر عن أحكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجعها فيها علي عليه السلام فرجع إلى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ فقال علي عليه السلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً وأمره برده واستتابته وقال (ع) فإن تاب فاجلده وإلا فأقيله فلم يدر عمر كم يحده فأمره (ع) بحد ثمانين وأمر عمر برجم مجنونة زنت فرده (ع) بقوله (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) فقال لولا علي لهلك عمر وولدت

امرأة لسته أشهر فأمر برجمها فقال (ع) إن أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى ﴿وفصاله في عامين﴾ وقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وأمر برجم حامل فقال علي (ع) إن كان لك سبيل عليها فليس لك علي ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة (الثالث) انه قال رسول الله في حقه أقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم وذلك أيضاً يدل على أفضليته (الرابع) استناد العلماء بأسرهم إليه فإن أصول النحاة مستندة إليه وكذا أصول المعارف الإلهية وعلم الأصول فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون إليه ويدعون أخذ معارفهم منه وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي (ع) والفقهاء ينتسبون إليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي (ع) (الخامس) انه أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله (ع) سلوني عن طرق السماء فأني أعرف بها من طرق الأرض وقال والله لو سئلت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع (وبالجملة) فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه في أصول العلم .

قال : ولقوله تعالى وأنفسنا .

أقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه (ع) أفضل من غيره وهو قوله تعالى : ﴿ قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم ﴾ واتفق المفسرون كافة أن الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس إشارة إلى علي (ع) ولا يمكن أن يقال ان نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي ولا شك في أن رسول الله (ص) أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً .

قال : ولكثرة سخائه على غيره .

أقول : هذا وجه رابع يدل على أن علياً (ع) أفضل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله (ص) حتى أنه جاد بقوته وقوت عياله وبنات طاوياً هو وإيّاهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم ﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سرّاً وبدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه ﴿ الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً ﴾ وكان يعمل بالأجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع وشهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه ، قال معاوية لو ملك علي (ع) بيتاً من تبر وبيتاً من تبين لانفد تبره قبل تبنيه ولم يخلف شيئاً أصلاً وقال يا صفراء يا بيضاء غري غيري وكان يكنس بيوت الأموال ويصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده .

قال : وكان أزهد الناس بعد النبي .

أقول : هذا هو الوجه الخامس وتقريره أن علياً (ع) كان أزهد الناس بعد رسول الله (ص) فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه أنه (ع) كان سيد الابدال وإليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكان أخشن الناس مأكلًا وملبساً ولم يشبع من طعام قط قال عبيدالله بن أبي رافع دخلت يوماً عليه فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن وهذا شيء اختص به علي (ع) ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى وقل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو الخل فإن ترقى فبنبات

الأرض فإن ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم إلا قليلاً ويقول لا تجعلوا
طونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثاً والمقدمة الثانية ظاهرة .

قال : واعبدهم .

أقول : هذا وجه سادس وهو أن علياً عليه السلام كان أعبد الناس
بعد رسول الله (ص) ومنه تعلم الناس صلاة الليل واستفادوا منه ترتيب
النوافل والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ
على النافلة حتى انه بسط له بين الصفيين نطع ليلة الهرير فصلى عليه
النافلة والسهم تقع بين يديه والنصول إلى جوانبه وكانوا يستخرجون
النصول من جسده في وقت الصلاة لالتفاتة بالكلية إلى الله تعالى حتى لا
يبقى له التفات إلى غيره .

قال : وأحلمهم .

أقول : هذا وجه سابع وهو أن علياً عليه السلام كان أحلم الناس
بعد رسول الله (ص) ولم يقابل أحداً بإساءة . فعفى عن مروان بن الحكم
يوم الجمل وكان شديد العداوة لعلي عليه السلام وعفا عن عبدالله
ابن الزبير لما أستأسره يوم الجمل وكان يشتم علياً عليه السلام ظاهراً وقال
عليه السلام لم يزل الزبير رجلاً منا أهل البيت جتى شب عبدالله بن الزبير
وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه السلام وأكرم عائشة وبعثها
الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له وصفح عن أهل النصره
محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه
الماء فلما اشتد عطش أصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فأراد
أصحابه أن يفعلوا بهم مثل ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن
بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك .

قال : وأشرفهم خلقاً .

أقول : هذا وجه ثامن وتقريره أن علياً عليه السلام كان اشرف الناس خلقاً وأطلقهم وجهاً حتى نسبته عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة فقال قيس أما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هية التقوى ليس كما يهابك طغام الشام وحينئذ فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه .

قال : وأقدمهم إيماناً .

أقول : هذا وجه تاسع وتقريره أن علياً عليه السلام كان أقدم الناس إيماناً وروى سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أولكم وروداً على الحوض وأولكم إسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عليها السلام زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً وقال عليه السلام يوماً على المنبر أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد وروى عبدالله بن الحسن قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة إلا نبي الله ولأنه كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط وأبو بكر كان بعيداً عنه مجاناً له فيبعد عرض الإسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام بالخصوص وقد نزل قوله تعالى (وأ نذر عشيرتک الأقربين) (لا يقال) أن إسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له (لأننا

نقول) المقدمتان ممنوعتان (أما الأولى) فلأن سن علي عليه السلام كان ستة وستين سنة أو خمسة وستين والنبى صلى الله عليه وآله وسلم بقي بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقي بعد النبى نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنه عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً (وأما المقدمة الثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل إليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله (وأما ثانياً) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية ملائمة للعب واللهو فإعراض الصبي عما يلائم طباغة إلى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم إيماناً فيكون أفضل لقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون).

قال : وأفصحهم لساناً.

أقول : هذا دليل عاشر وتقريره أن علياً عليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى قال البلغاء كافة أن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه .

قال : وأسدهم رأياً.

أقول : هذا دليل حادي عشر وتقريره أن علياً عليه السلام كان أسدّ

الناس رأياً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجودهم تدبيراً وأعرفهم بمزايا الأمور ومواقعها وهو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره .

قال : ولاكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى .

أقول : هذا وجه ثاني عشر وتقريره أن علياً (ع) كان أكثر الناس حرصاً على إقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة خشناً في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا أخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبدالله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره .

قال : وأحفظهم للكتاب العزيز .

أقول : هذا وجه ثالث عشر وهو أن علياً عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه ونقل الجمهور أنه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وأئمة القراء يستندون في قرائتهم إليه كأبي عمرو ابن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره .

قال : ولأخباره بالغيب .

أقول : هذا وجه رابع عشر أن علياً عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وذلك كإخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال

له أصحابه إن أهل النهر وان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فأخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا أخا الأزدا تبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة واره النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال، وبذبح قبر فذبحه الحجاج وقيل له قدمات خالد بن عرفة بوادي القرى فقال لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جمار فقال رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحِب وأنا حبيب قال إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب وأومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر ابن سعد إلى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوماً على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تفضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال (ع) لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وأن في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف .

قال : واستجابة دعائه .

أقول: هذا وجه خامس عشر وتقريره ان علياً (ع) كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وتقرير المقدمة

الأولى ما نقل بالتواتر عنه (ع) في ذلك كما دعا على بسر بن أرطاة فقال (اللهم إن بسراً باع دينه بالدنيا فأسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله) وإتهم العيران برفع أخباره الى معاوية فأنكر فقال (ع) إن كنت كاذباً فأعمى الله بصرك فعمى قبل أسبوع وإستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد إثنا عشر رجلاً من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم إن كان كاذباً فاضربه ببياض أو بوضح لا يواريه العمامة فصار أبرص، وكنتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة.

قال : وظهور المعجزات عنه .

أقول : هذا وجه سادس عشر وتقريره أنه عليه السلام ظهرت منه معجزات كثيرة، وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم .

قال : واختصاصه بالقرابة .

أقول : هذا وجه سابع عشر وهو أن علياً (ع) كان أقرب الناس الى رسول الله (ص) فيكون أفضل من غيره ولأنه كان هاشمياً فيكون أفضل لقوله (ص) أن الله اصطفى من ولد إسماعيل (ع) قريشاً واصطفى من قريش هاشماً .

قال : والاخوة .

أقول : هذا وجه ثامن عشر وهو أن النبي (ص) لما آخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة رأى علياً (ع) متكرراً فسأله عن سبب ذلك فقال إنك آخيت بين الصحابة وجعلتني متفرداً فقال رسول الله (ص) ألا ترضى أن تكون أخي ووصي وخليفتي من بعدي

فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون أفضل منهم .

قال : ووجوب المحبة .

أقول : هذا وجه تاسع عشر وتقريره أن علياً (ع) كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الأولى أنه كان من أولى القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

قال : والنصرة .

أقول : هذا وجه عشرون وتقريره أن علياً (ع) اختص بفضيلة النصرة لرسول الله (ص) دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وبيان المقدمة الأولى قوله تعالى (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد إتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو علي (ع) والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثاً لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى إن الله هو مولاه .

قال : ومساواة الأنبياء .

أقول : هذا وجه حادي وعشرون وتقريره أن علياً (ع) كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابة بالضرورة لأن المساوي للأفضل أفضل بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي (ص) أنه قال : من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح (ع) في تقواه وإلى إبراهيم (ع) في حلمه وإلى موسى (ع) في هيئته وإلى عيسى (ع) في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب عليه السلام .

قال : وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها .

أقول : هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره أن النبي (ص) أخبر في

مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على إمامته (منها) ما ورد في خبر الطير وهو أنه قال اللهم إئتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي (ع) فأكل معه وفي رواية اللهم أدخل إلي أحب أهل الأرض إليك رواه أنس وسعد بن أبي وقاص وأبو رافع المولى رسول الله (ص) وابن عباس وعول أبو جعفر الاسكافي وأبو عبد الله البصري على هذا الحديث في أنه (ع) أفضل من غيره وادعى أبو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله (ص) أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا علي (ع) عند محمد (ص) (ومنها) خبر الغدير وهو قوله (ع) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف وإذا كان علي (ع) أولى من كل أحد بالتصرف في نفسه كان أفضل منهم قطعاً. إعترض بعضهم على هذا الجواز أن يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين أمير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي (ع) أنت مولاي فقال أنا مولى رسول الله (ص) ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله (ص) وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه (الأول) ما ذكره أبو عبد الله البصري وهو أنه لا إختصاص لعلي (ع) بالولاء دون غيره من أقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى (الثاني) ما ذكره أبو عبد الله أيضاً وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الأنصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء (الثالث) ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله (ع) ألسنت أولى منكم بأنفسكم (ومنها) قول رسول الله (ص) في ذي الشديدة يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الأمة وقال لفساطمة عليها السلام ان الله اطلع على أهل الأرض فإختار منهم أباك

فأخذه نبياً ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي (ص) فأقبل علي (ع) فقال هذا سيد العرب قالت قلت بأبي أنت وأمي أأنت سيد العرب فقال أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن أنس أن النبي (ص) قال لعلي (ع) إن أخي ووزيرني وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن أبي طالب (ع) وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسألها عن علي (ع) فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله (ص) وزوج أحب الناس إليه وقال لفاطمة عليها السلام أما ترضين إنني زوجتك خير أمتي وعن سلمان انه قال قال رسول الله خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب وعن ابن مسعود قال قال رسول الله (ص) علي خير البشر فمن أبى فقد كفر ، وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله (ص) أفضل أمتي علي بن أبي طالب .

قال : ولانتفاء سبق كفره .

أقول : هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره أن علياً لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على إيمانه .

قال : ولكثرة الانتفاع به .

أقول : هذا وجه رابع وعشرون وتقريره أن علياً (ع) إنتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم ، بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه أحد بعدها وإستفاد الناس منه طرائق الرياضة والتروك والانقطاع الى الله وكذا في

السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد وأما العلم فظاهر إستناد كافة العلماء اليه وإستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زمناً طويلاً يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وإبتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق .

قال : وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية .

أقول : هذا وجه خامس وعشرون وتقريره أن الكمالات إما نفسانية وإما بدنية وإما خارجية أما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينّا بلوغه الى الغاية إذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه أبلغ من غيره بل لا يحاذيه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل أنه (ع) كان يقط إلهام قط الأقلام لم يخط في ضربة ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خبير وقد عجز عن نقلها سبعون نفساً من أشد الناس قوة مع أنه (ع) كان قليل الغذاء جداً بأخشن مأكّل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة (وأما الخارجية) فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله (ص) فانه كان أقرب الناس إليه فان العباس كان عم رسول الله من الأب وعلي كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فإنه كان هاشمياً من الأب والأم لأنه علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل ما حصل له منها فإنه زوج سيدة النساء وعثمان وإن شاركه في كونه ختناً لرسول الله إلا أن فاطمة (ع) أشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى أنه إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بإحدى من بناته وقال رسول الله (ص) سيدة نساء العالمين بالجنة أربع وعد منهن فاطمة (ع) (ومنها) الاولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين (ع) إمامان سيدا شباب أهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى أنه (ص) كان يتطأطأ لهما

ليركباه ويبيع لهما ثم أولد كل واحد منهما (ع) أولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن (ع) أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم وأولد الحسين (ع) مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والخلف الحجة القائم وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك للدنيا شيئاً عظيماً حتى أن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم (ع) فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقي الماء لدار جعفر الصادق (ع) ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا (ع) وكان بواب داره الى أن مات وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سُئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل ف قيل له في ذلك فقال اني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق (ع) وكنت إذا أتيت إليه لاستفيد منه نهض ولبس أفخر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادني شيئاً وإستفادة أبي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لأحد من الصحابة فيكون علي (ع) أفضل منهم .

المسألة الثامنة: في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام

قال: والنقل المتواتر دلّ على الاحد عشر ولوجوب العصمة وإنتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم .

أقول: لما بيّن ان الامام بعد رسول الله (ص) هو علي بن أبي طالب (ع) شرع في بيان إمامة باقي الأئمة الأحد عشر وهم الحسن بن علي ثم أخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ابن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر (ع)

واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة (الأول) النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف فانه يدل على إمامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيب وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال وأخرى على التفصيل كما روى عنه (ص) متواتراً أنه قال للحسين (ع) هذا إبنی إمام إبن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الأخبار وروى المخالف عن مسروق وقال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ دخل علينا شاب وقال هل عهد إليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال إنك لحدث السن وإن هذا ما سألتني أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده إثني عشر خليفة عدد نقيب بني إسرائيل (الوجه الثاني) قد بينا أن الامام يجب أن يكون معصوماً وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين إجماعاً فتعينت العصمة لهم وإلا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا إستحالة (الوجه الثالث) أن الكمالات النفسانية والبدنية بأجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل أحد في زمانه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماماً وهذا برهان لمي .

المسألة التاسعة: في أحكام المخالفين

قال : محاربو علي (ع) كفره ومخالفوه فسقة .

أقول : المحارب لعلي (ع) كافر لقول النبي (ص) يا علي حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي (ص) وأما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على إمامته مع تواتره وذهب آخرون الى أنهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة (أحدها) أنهم مخلصون في النار لعدم استحقاقهم الجنة (الثاني) قال

بعضهم أنهم يخرجون من النار الى الجنة (الثالث) ما إرتضاه ابن نويخت
وجماعة من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا
يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب.

قال : المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك -
حكم المثليين واحد والسمع دلّ على إمكان التماثل .
أقول : في هذا المقصد مسائل .

المسألة الأولى : في إمكان خلق عالم آخر

واعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة فلأجل ذلك صدرها
في أول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه وخالف
فيه الأوائل واحتج المليون بالعقل والسمع أما العقل فنقول العالم المماثل
لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثليين
واحد فلما كان هذا العالم ممكناً وجب الحكم على الآخر بالامكان وإلى
هذا البرهان أشار بقوله حكم المثليين واحد وأما السمع فقوله تعالى (أوليس
الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم).

قال : والكريه وجوب الخلاء وإختلاف المتفقات ممنوعة .

أقول : هذا إشارة إلى ما إحتج الأوائل به على إمتناع خلق عالم آخر
وتقريره من وجهين (الأول) أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل
الطبيعي فان تلافت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء والجواب لا نسلم وجوب
الكريه في العالم الثاني ، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لامكان
إرتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك وإحاطة المحيط بالعالمين (الثاني) لو
وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فان طلبت أمكنة هذه العناصر لزم
قسرها دائماً وإلاّ اختلفت المتفقات في الطباع في مقتضياتها (الجواب) لم

لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم
لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما. فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام
المصنف (ره) عليه .

المسألة الثانية:

في صحة العدم على العالم

قال : والامكان يعطي جواز العدم .

أقول : اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب
المليون أجمع الى ذلك إلا من شذّ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم
منهم إلى أن الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينّا
خطأهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب الآخرون الى أن
الامتناع باعتبار الغير وذلك أن العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن
عدمه إلا بعدم علته يستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطأهم في
ذلك وبرهنا على أن المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية
والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن
الاجسام الباقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الایجاد لا الاعداد إذ
لا فرق في العقل بين نفى الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لأنه
بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين
وأولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع
المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول
بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو
خطأ فان الاعداد يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتناع واقع
بين نفى الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد
ويكون الضد أولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولاً، سلمنا لكن لم
لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالاً فحالاً

فإذا لم يجد العرض انتفت الجواهر، ودليل المصنف (ره) على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو أننا بينا أن العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده .

المسألة الثالثة: في وقوع العدم وكيفية

قال : والسمع دلّ عليه .

أقول: يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى (هو الأول والآخر) وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى (كل من عليها فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وإنما الخلاف في كيفية على ما سيأتي .

قال : ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم (ع) .

أقول: المحققون على إمتناع إعادة المعدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين أن الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف (ره) مراده من الاعدام إما في غير المكلفين وهو ما لا يجب إعادته فلا إعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكلية ولا يُعاد وإما المكلف الذي يجب إعادته فقد تأول المصنف (ره) معنى الاعدام فيه بتفريق أجزائه ولا إمتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به أو يقال إنه هالك بالنظر الى ذاته إذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرّق أجزائه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الاجزاء وألفها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم (ع) عن كيفية الأحياء للموتى لانه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وإنما الأحياء يقع في الآخرة فسأل (ع) عن كيفية ذلك الأحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعدمهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق

أجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر وجمع أجزاء كل طير فرقها عن الاجزاء الاخرى حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحيائها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة إبراهيم (ع) فهذا هو كيفية الاعدام .

قال : وإثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضد أو كذا ان قام بالجواهر .

أقول : لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك واعلم أن من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا الى أن الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود أن يخلق الله تعالى للجواهر ضداً هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (أحدها) قال ابن الاخشيد أن الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز إلا أنه يكون حاصلاً في جهة معينة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (الثاني) قال ابن شبيب أن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل (الثالث) قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما أن الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة الى أن الفناء الواحد كافٍ في عدم كل الجواهر وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضاداً له ولا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره إذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقديره فرضوه في ضده باطل لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدًا للجواهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إما ابتداء أو بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون منافياً للجواهر .

ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه .

المسألة الرابعة:

في وجوب المعاد الجسماني

قال: ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع إمكانه .

أقول: إختلف الناس هنا فذهب الأوائل الى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه وإستدل المصنف (ره) على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين (الأول) إن الله تعالى وعد بالشواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعدده ووعيدده (الثاني) ان الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الشواب والعوض وإلا لكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في أن الشواب والعوض إنما يصلان الى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا وإستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي (ص) والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع أنه ممكن فيجب المصير إليه وإنما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة .

قال: ولا يجب إعادة فواضل المكلف .

أقول: إختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت (منها) قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي من الأشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية (ومنها) قول جماعة من المحققين ان

المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان وإنما تقعان في الاجزاء المضافة إليها.

(إذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو إعادة تلك الاجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب إعادتها بعينها وغرض المصنف (ره) بهذا الكلام الجواب عن إعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم أن إنساناً لو أكل آخر وإغتذى بأجزائه فإن أُعيدت أجزاء الغذاء الى الأول عدم الثاني وإن أُعيدت الى الثاني عدم الاول وأيضاً ما أن يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر الى آخره أو القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان (أما الاول) فلأن البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فلو أُعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وإنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساماً غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له أولاً فإذا أُعيد أجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو مُحال (وأما الثاني) فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في أجزاء أخرى فإذا أُعيد تلك الاجزاء بعينها وأثابها على الطاعة لزم إيصال الحق الى غير مستحقه، وتقرير الجواب واحد وهو أن لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن يصير جزءاً من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو إغتذى بها فإذا أُعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولاً في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره.

قال: وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد الدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات.

أقول: احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه (أحدها)

قال : والانتفاء الاولوية .

أقول : يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) إقامة دليل ثان على إمتناع قيام الفناء بالجواهر وتقريره أن نقول لو كان الفناء قائماً بالجواهر لكان عرضاً حالاً فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفي محله أولى من إقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من إعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له (الثاني) إقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره أن نقول لو كان الفناء ضدّاً للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقي أولى من إعدام الجواهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو أولى لما تقدم .

قال : ولاستلزامه إنقلاب الحقائق أو التسلسل .

أقول : القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين (أحدهما) إنقلاب الحقائق (والثاني) التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً أما استحالة الامرين فظاهر وأما بيان الملازمة فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان أما الأول فلأنه قد كان معدوماً وإلا لم يوجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي إمكانه وأما الثاني فلأنه يصح عليه العدم وإلا لم يكن ممكناً فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً وذلك يستلزم إنقلاب الحقائق وإن كان سبب الفاعل بطل أصل دليلكم وإن كان بوجوب ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام .

قال : وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو إجتماع النقيضين .

أقول : ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أن الجوهر باقٍ ببقاء موجود

لا في محل فاذا إنتفى ذلك البقاء إنتفى الجوهر والمصنف (ره) أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال وذكر أن القول بذلك يستلزم أمرين (أحدهما) الترجيح من غير مرجح (والثاني) إجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك أمران (أحدهما) أن نقول البقاء أما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل أما الاول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس فأما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور أولاً يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب وأما الثاني فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم إجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه (الثاني) أن يقال البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته والقسمان باطلان أما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين وأما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة إستناده الى ذاته وإلا لكان متمتع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا إلى الفاعل ولا الى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع إستحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا إلى إنتفاء الشرط وإلا لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح .

قال: وإثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما إبتداء أو

بواسطة

أقول: ذهب جماعة من الأشاعرة والكعبي إلى أن الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فإذا أراد الله إعدامها لم يفعل البقاء فإنتفت الجواهر المصنف (ره) أبطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه إما إبتداء أو بواسطة ، وتقديره أن حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني إما أن يكون هو البقاء أو معلوله

أن السمع قد دلّ على إنتشار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال (الثاني) أن حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية (الثالث) أن دوام الاحتراق مع بقاء الحياة محال (الرابع) أن تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من الابوين باطل (الخامس) ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه الاستبعادات أما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر أولاً فيمكن إنخراقها كما يمكن عدمها وكذا حصول الجنة فوق الافلاك ودوام إحتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالته إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائماً والتولد ممكن كما في آدم (ع) والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

المسألة الخامسة: في الثواب والعقاب

قال: ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر أن المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً.

أقول: المدح قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه والثواب هو النفع المستحق للمقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبىء عن إتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق للمقارن للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدّاً والاخلال بالقبيح ومنع أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وبفعل الواجب وصاروا الى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف (ره) فان

العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح أو الثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعل له ندبه أو لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلماً وعبثاً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولاً والاوّل باطل وإلاّ لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح .

قال : وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع .

أقول : كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب إستحقاق العقاب لوجهين (أحدهما) عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره أن العقاب لطف واللفظ واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب فإنه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً وأما الكبرى فقد تقدمت (والثاني) سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي (ص) إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى أن الاخلال بالواجب لا يقتضي إستحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك .

قال : ولا إستبعاد في إجتماع الاستحقاقين باعتبارين .

أقول : هذا جواب عن حجة من منع من كون الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتقريره أنه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف إذا خلا من الامرين مستحقاً للذم والمدح والجواب أنه لا إستبعاد في إجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالآخر .

قال : وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح .

أقول : ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول وإحتج المصنف (ره) على إبطاله بأنه قبيح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاقه الثواب .

قال : ولقضاء العقل به مع الجهل .

أقول : هذا دليل ثانٍ على إبطال قول البلخي وتقريره أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم وإذا كان وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً .

قال : ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الاخلال بالقبيح شاقاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه .

أقول : يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقاً وكون الاخلال بالقبيح شاقاً إذ مقتضى لاستحقاق

الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حالة الفعل يستحيل أن يكون نادماً عليه، نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب .

المسألة السادسة: في صفات الثواب والعقاب

قال : ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما .

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الإهانة واحتجوا على وجوب إقتران التعظيم بالثواب وإقتران الإهانة بالعقاب بأننا نعلم بالضرورة أن من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الإهانة والاستخفاف .

قال : ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه .

أقول: ذهب المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة الى أنه عقلي وذهبت المرجأة إلى انه سمعي واحتج المصنف (ره) على دوامهما بوجوه (أحدها) ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري وإذا كان كذلك كان لطفاً واللفظ واجب على ما مر (الثاني) ان الذم والمدح دائمان إذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا

الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العلة تكون دائمة أو بحكم الدائم (الثالث) أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف (ره) ولحصول نقيضيهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاه أي لولا الدوام .

قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل في باب الزجر .

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب أنقص درجة وأنه غير جائز وأما العقاب فلأنه أدخل في الزجر فيكون لطفاً .

قال: وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد من مرتبة ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة القبائح وأهل النار ليلجأوا الى ترك القبيح .

أقول: لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات والانقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وأيضاً فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى أو الاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب عن الأول أن شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الأزيد لعدم إشتهائه له وعن الثاني أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد ينتفي المشقة معه وأما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيه لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة أما أهل النار

فانهم يلجأون الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الاجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: ويجوز توقف الثواب على شرط والا لأئيب العارف بالله تعالى خاصة.

أقول: ذهب جماعة الى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه أنه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي (ص) والتالي باطل فكذا المقدم، بيان الشرطية أن المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابة من لم يصدق بالنبي (ص) حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله تعالى (ومن يرتد منكم عن دينه).

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال فقال بعضهم إن الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة وقال آخرون إنهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون إنما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون إنما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى أنه يوافي الطاعة ثابتة الى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبهما إستدل المصنف (ره) على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى (ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) وتقريره أن نقول إما أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلاً من أصله أو أن الثواب يسقط بعد ثبوته أو ان الكفر أبطله والاولان باطلان أما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه

شرط وجزأؤهما إنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني وأما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط .

المسألة السابعة: في الاحباط والتكفير

قال : والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) .

أقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله ، وقال أبو هاشم إنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وإن تساويا يكون مساوياً لمن لا يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعدده ووعيده واجب .

قال : ولعدم الاولوية إذا كان الآخر ضعفاً وحصول المتناقضين مع التساوي .

أقول : هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة وتقريره انا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب الخمسة من الثواب أولى من الأخرى فاما أن يسقط معاً وهو خلاف مذهبه أولاً يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فان تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة

صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين .

المسألة الثامنة: في إنقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال : والكافر مخلّد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء .

أقول : أجمع المسلمون كافةً على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على أنه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أن عذابه منقطع وينبغي أن يعرف صفة الصغيرة والكبيرة أما الصغيرة فتُقال على وجوه (منها) ما يُقال بالاضافة الى الطاعة فيُقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة بإعتبار أن عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وإنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل أن تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) (ومنها) أن يُقال بالنسبة الى معصية أخرى فيقال هذه المعصية أصغر من تلك بمعنى أن عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الأخرى (ومنها) أن يُقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي أطبق العلماء عليه والكبيرة تُقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان (الأول) أنه يستحق الثواب الدائم

بإيمانه لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والايمان أعظم أفعال الخير فاذا استحق العقاب فاما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم أو بالعكس وهو المراد والجمع محال (والثاني) يلزم أن يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بأنواع القربات إليه ثم يعصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء إيمانه مخلداً في النار كمن أشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء .

قال : والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر .

أقول : هذا إشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (أما النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعدّد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) الى غير ذلك من الآيات (وأما العقل) فما تقدم من أن العقاب والثواب يجب دوامهما (والجواب) عن السمع التأويل أما بمنع العموم والتخصيص بالكفار وأما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاوّل بأن لم يكن دائماً وعن العقل بأن دوام العقاب إنما هو في حق الكفار وأما غيرهم فلا .

المسألة التاسعة: في جواز العفو

قال : والعفو واقعٌ لانه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولانه إحسان .

أقول : ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أن العفو جائز عقلاً وغير جائز سمعاً وذهب البصريون الى جوازه سمعاً وهو الحق واستدل المصنف (ره) بوجوه ثلاثة (الأول) أن العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان (الثاني) أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على

مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسناً أما أنه ضرر بالمكلف فضروري
وأما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني عن كل شيء وأما إن
تركه مثل هذا حسن فضروري .

قال : ولسمع .

أقول: هذا دليل الوقوع سمعاً وهو الآيات الدالة على العفو لقوله
تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر به ما دون ذلك لمن يشاء) فأما
أن يكون هذان الحكمان مع التوبة أو بدونهما الأول باطل لأن الشرك يغفر
مع التوبة فتعين الثاني (وايضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس
المُراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة
فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عودة الآية الى المعصية التي لا
يجب غفرانها لقوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم)
«وعلي» تدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه أي
لأجل عصيانه وهو غير مرادنا هنا قطعاً فتعين الأول (وأيضاً) فالله تعالى
قد نطق في كتابه العزيز بأنه عفو غفور وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له
إلاً إسقاط العقاب عن العاصي .

المسألة العاشرة: في الشفاعة

قال : والاجماع على الشفاعة فقليل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه .

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي (ص) ويدل عليه
قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) قيل إنه الشفاعة واختلفوا
فقالت الوعيدية إنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وذهبت التفضيلية الى أن الشفاعة للفساق من هذه الامة في إسقاط
عقابهم وهو الحق وأبطل المصنف (ره) الاول بأن الشفاعة لو كانت في
زيادة المنافع لا غير لكننا شافعين في النبي (ص) حيث نطلب له من الله

تعالى علو الدرجات والتالي باطل قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه
فالمقدم مثله .

قال : ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار .

أقول : هذا إشارة الى جواب من إستدل على ان الشفاعة إنما هي
في زيادة منافع وقد إستدلوا بوجوه (الاول) قوله تعالى (ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق
ظالم (والجواب) أنه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس
في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود
ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا
لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جميعاً بين الأدلة
(الثاني) قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) ولو شفع (ص) في الفاسق
لكان ناصراً له (الثالث) قوله تعالى (ولا تنفعها شفاعة) (يوم لا تجزى نفس
عن نفس شيئاً) (ولا تنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات
كلها أنها مختصة بالكفار جمعاً بين الأدلة (الرابع) قوله تعالى (ولا يشفعون
إلا لمن ارتضى) نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضى لله تعالى والفاسق
غير مرتضى والجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله
تعالى في إيمانه .

قال : وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني
له (ص) لقوله ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي .

أقول : هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو أن الشفاعة في
إسقاط المضار ثم بين المصنف (ره) أنه تطلق على المعنيين معاً كما نقول
شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضار وذلك متعارف
عند العقلاء ثم بين أن الشفاعة بالمعنى الثاني أعني إسقاط المضار ثابتة
للنبي لقوله (ص) ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وهذا حديث مشهور .

المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة

قال : والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بالواجب .

أقول : التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى أنها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنها صغائر وقيل آخرون إنها لا يجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال آخرون إنها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب وقد استدل المصنف (ره) على وجوبها بأمرين (الأول) أنها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف ودفع الضرر واجب (الثاني) انا نعلم قطعاً وجوب الندم على ما فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إذا عرفت هذا فنقول أنها تجب عن كل مذنّب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الإخلال بواجب لكونه كذلك هذا عام في كل ذنب وإخلال بالواجب .

قال : ويندم على القبيح لقبحه وإلاً لانتفت التوبة وخوف النار إن كانت الغاية فكذلك وكذا الإخلال بالواجب .

أقول : يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاودة إليه إذ لولا ذلك لانتفت التوبة كمن يتوب من المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتهاء الندم أو إما التائب خوفاً من النار فان كان الخوف من النار هي

الغاية في توبته بمعنى أنه لولا خوف النار لم يتب فكذلك أي لا يصح منه التوبة لأنها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنه قبيح وفيه عذاب النار فلولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الإخلال بالواجب ان ندم عليه لأنه إخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه إخلالاً بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح نوبته وإلا لكانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره .

قال : فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب .

أقول : اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبو هاشم الى أن الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب أبو علي الى جواز ذلك والمصنف (ره) إستدل على مذهب أبي هاشم بأننا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في ذلك دون هذا (واحتج) أبو علي بأنه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر وأما بطلان التالي فبالاجماع إذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن أخل بالصوم وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني فإن من قال لا أكل من الرمانة لحموضتها فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة

في المنع ولو قال أكل الرمانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه أشار المصنف (ره) بقوله ولا يتم القياس على الواجب أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه .
قال : ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة .

أقول : قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحاً فإنه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا إذا تاب الزاني عن الزنا فإنه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن قبيح لقبحه .

قال : وكذا المستحقر .

أقول : إذا كان هناك فعل (أحدهما) عظيم القبح (والآخر) صغيره وهو مستحقر بالنسبة إليه حتى لا يكون معتداً به ويكون وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد إساءة فكذا العزم .

قال : والتحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وإلاً لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة .

أقول : لما فرغ عن تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا

وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف فإذا ترجح الداعي وقع الفعل (إذا عرفت هذا) فنقول يجوز أن يرجع فاعل القبائح دواعيه إلى الندم عن بعض القبائح دون بعض وإن كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعو إلى الندم عليها وذلك بأن يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فإن الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لأنه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب فيما أن يحكم بإسلامه ويقبل توبته عن الكفر أولاً والثاني خرق للإجماع لاتفاق المسلمين على اجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الإسلام عليه .

المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة

قال : والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه

وعدمهما وإن كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظملاً أو العزم عليه مع التعذر أو الإرشاد ان كان إضلالاً وليس ذلك أجزاء .

أقول : التوبة إما أن تكون من ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة أو يتعلق به حق آدمي والأول إما أن تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الزكاة والصلاة (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه (وأما الثاني) فيختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه أدائه كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الأخير يكفي فيه الندم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق آدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكه أو على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصاً وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فاما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقترض منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة وإن كان إضلالاً وجب إرشاد من أضله وإرجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك (واعلم) ان هذه التوابع ليست أجزاء من التوبة فإن العقاب يسقط بالتوبة ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وإن لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم .

قال : ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه .

أقول : المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا ويلزم على الفاعل

للغية في الأول الاعتذار عنه إليه لأنه أوصل إليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألماً وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة .

قال : وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال .

أقول : ذهب قاضي القضاة إلى أن التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمع بالاجمال واستشكل المصنف (ره) ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلاً .

قال : وفي وجوب التجديد أيضاً اشكال .

أقول : إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبو علي نعم بناء على أن المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصرراً عليها والثاني قبيح فيجب الأول وقال أبو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنهما فجاز انه إذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي إليها ولا يبتهج بها .

قال : وكذا المعلول مع العلة .

أقول : إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليهما مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب ، وقال قاضي

القضاة يجب عليه ندمان (احدهما) على الرمي لأنه قبيح (والثاني) على كونه مولد القبيح ولا يجوز أن يندم على المعلوم لأن الندم على القبيح إنما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح .

قال : ووجوب سقوط العقاب بها .

أقول : المصنف (ره) استشكل وجوب سقوط العقاب بها (واعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب ، احتجت المعتزلة بوجهين (الأول) انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله ، بيان الشرطية إن التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً (الثاني) ان من أساء إلى غيره واعتذر إليه بأنواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (والجواب عن الأول) انه لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع (وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب وأما المرجئة فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها والقسمان باطلان أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءة وأعظمها قتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره وأما الثاني فلما بينا من إبطال التحابط .

المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال : والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لأنها قد تقع محبطة ولولاه

لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط .

أقول : اختلف الناس هنا فقال قوم إن التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب بل على معنى انها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير الاعتبار أمر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف (ره) على الأول بوجوه (الأول) ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها (الثاني) انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب (الثالث) لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف (ره) أجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الآخرة (والجواب) انها تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع اللجوء فلا يكون الندم للقبيح .

المسألة الرابعة عشرة:

في عذاب القبر والميزان والصراط

قال : وعذاب القبر واقع للإمكان وتواتر السمع بوقوعه .

أقول : نقل عن ضرار انه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف (ره) بإمكانه عقلاً فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله

تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى ﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا﴾ وقال في قطاع الطريق ﴿ذلك لهم خزي في الدنيا﴾ وقال تعالى ﴿ونحن نترصد بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده﴾ وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكناً والله تعالى قادرٌ على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ فذكر الرجوع بعد إحيائهم وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى ﴿قالوا ربنا امتنا اثنتين وإحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا﴾ فذكر موتيتين أحدهما في الدنيا والأخرى في القبر وذكر الأحياءين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل إنما أخبروا عن الأحياءين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الآخرة ولهذا عقب قوله بقوله ﴿فاعترفنا بذنوبنا﴾ وقال تعالى في حق آل فرعون ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة﴾ وهذا نص في الباب .

قال : وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطابير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها .

أقول : أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطابير الكتب أمور ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع امكانها ، وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة

وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين (إحدهما) إلى الجنة يهدي الله تعالى إليها أهل الجنة والأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها كما قال تعالى في أهل الجنة ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ﴾ وقال في أهل النار ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ وقيل إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط .

قال : والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة .

أقول : اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي وذهب أبو هاشم والقاضي إلى انهما غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى ﴿أَعَدْتُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء ، احتج أبو هاشم بقوله تعالى ﴿كُلْ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى ﴿أَكَلَهَا دَائِمٌ﴾ والجواب انه دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكل بالنوع بمعنى دوام خلق أمثاله وأكل الجنة يفني بالأكل إلا أنه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى .

المسألة الخامسة عشرة: في الايمان والاحكام

قال : والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى ﴿وَجحدوا بها واستيقنتها انفسهم﴾ ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله

تعالى ﴿ قل لم تؤمنوا ﴾ .

أقول : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف (ره) انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفي أحدهما فيه أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى ﴿ واستيقنتها أنفسهم ﴾ وقوله تعالى ﴿ فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ﴾ فأثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضاً لقوله تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ ولا شك في أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم .

قال : والكفر عدم الايمان اما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الإيمان به والنفاق اظهار الإيمان وإخفاء الكفر .

أقول : الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان اما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع إظهار الإيمان وإخفاء الكفر .

قال : والفساق مؤمن لوجود حده فيه .

أقول : اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر وأثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب إليه المصنف (ره) وهو مذهب الإمامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي (ص) به موجود فيه فيكون مؤمناً .

المسألة السادسة عشرة:

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال : والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعاً وإلاً لزم ما هو خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى .

أقول : الأمر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة أو نفس الحمل على الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور ، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهة وقوعها وإنما قلنا ذلك للإجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والإجماع وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف (ره) على إبطال الثاني بأنهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو إما خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج وأما غير فاعل لهما فيكون مخللاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى .

قال : وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة .

أقول : شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة (الأول) ان يعرف الأمر والنهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر

منكر وإلاً لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف (والثاني) تجويز التأثير فلو عرف
ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا (الثالث) انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب
على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض اخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما
دفعاً للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى
ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمد لله
وحده .

فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٣	المقدمة
	المقصد الأول في الأمور العامة وفيه فصول
	الفصل الأول في الوجود والعدم وفيه مسائل :
٤	المسألة الأولى في أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما
٦	المسألة الثانية في أن الوجود مشترك
٧	المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات
١٠	المسألة الرابعة في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي
١١	المسألة الخامسة في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني
١٢	المسألة السادسة في أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد
١٢	المسألة السابعة في أن الوجود خير والعدم شر
١٣	المسألة الثامنة في أن الوجود لا ضد له
١٣	المسألة التاسعة في أنه لا مثل للوجود
١٤	المسألة العاشرة في أنه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها
١٥	المسألة الحادية عشرة في تلازم الشيئية والوجود
١٨	المسألة الثانية عشرة في نفي الحال
٢٠	المسألة الثالثة عشرة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال
٢٢	المسألة الرابعة عشرة في الوجود المطلق والخاص
٢٣	المسألة الخامسة عشرة في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع
٢٤	المسألة السادسة عشرة في أن الوجود بسيط
٢٤	المسألة السابعة عشرة في مقولته على ما تحته من الجزئيات
٢٥	المسألة الثامنة عشرة في الشيئية
٢٦	المسألة التاسعة عشرة في تمايز الاعداد
٢٧	المسألة العشرون في أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم
٢٨	المسألة الحادي والعشرون في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني
٢٨	المسألة الثانية والعشرون في الوجوب والإمكان والامتناع

٢٩	المسألة الثالثة والعشرون في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها
٣٠	المسألة الرابعة والعشرون في القسمة إلى هذه الثلاثة
٣١	المسألة الخامسة والعشرون في أقسام الضرورة والامكان
	المسألة السادسة والعشرون في أن الوجود والامكان والمتنازع
٣٣	ليست ثابتة في الأعيان
٣٥	المسألة السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة
٣٦	المسألة الثامنة والعشرون في عروض الامكان وقسيميه للماهية
٣٧	المسألة التاسعة والعشرون في علّة الاحتياج إلى المؤثر
٣٨	المسألة الثلاثون في أن الممكن محتاج إلى المؤثر
	المسألة الحادية والثلاثون في وجوب وجود الممكن المستفاد
٣٨	من الفاعل
٤٠	المسألة الثانية والثلاثون في الامكان الاستعدادي
٤٠	المسألة الثالثة والثلاثون في القدم والحدوث
٤١	المسألة الرابعة والثلاثون في أن التقدم مقول بالتشكيك
٤٤	المسألة الخامسة والثلاثون في خواص الواجب
	المسألة السادسة والثلاثون في أن وجود واجب الوجود ووجوبه
٤٥	نفس حقيقته
٥١	المسألة السابعة والثلاثون في تصور العدم
	المسألة الثامنة والثلاثون في كيفية حمل الوجود والعدم
٥٤	على الماهيات
	المسألة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود إلى
٥٧	ما بالذات وإلى ما بالعرض
٥٧	المسألة الأربعون في أن المعدوم لا يعاد
٥٩	المسألة الحادية والأربعون في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن
٦٠	المسألة الثانية والأربعون في البحث عن الامكان
	المسألة الثالثة والأربعون في أن الحكم بحاجة الممكن إلى
٦٢	المؤثر ضروري
٦٥	المسألة الرابعة والأربعون في أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر
٦٦	المسألة الخامسة والأربعون في نفي قديم ثان

- المسألة السادسة والأربعون في عدم وجوب المادة والمدة للحادث ٦٧
- المسألة السابعة والأربعون في أن القديم لا يجوز عليه العدم ٦٨

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

- المسألة الأولى في الماهية والحقيقة والذات ٦٨
- المسألة الثانية في أقسام الكلي ٧٠
- المسألة الثالثة في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة ٧١
- المسألة الرابعة في أحكام الجزء ٧٤
- المسألة الخامسة في التشخيص ٨٠
- المسألة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة ٨٢
- المسألة السابعة في أن الوحدة غنية عن التعريف ٨٣
- المسألة الثامنة في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان ٨٤
- المسألة التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة ٨٤
- المسألة العاشرة في أقسام الوحدة ٨٥
- المسألة الحادية عشرة في البحث عن التقابل ٩٠

الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل

- المسألة الأولى في تعريف العلة والمعلول ٩٧
- المسألة الثانية في أقسام العلة ٩٧
- المسألة الثالثة في أحكام العلة للفاعلية ٩٧
- المسألة الرابعة في إبطال التسلسل ١٠٠
- المسألة الخامسة في مطابقة المعلول للعلّة في الوجود والعدم ١٠٢
- المسألة السادسة في أن القابل لا يكون فاعلاً ١٠٣
- المسألة السابعة في نسبة العلة إلى المعلول ١٠٤
- المسألة الثامنة في أن مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً ١٠٤
- المسألة التاسعة في أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض ١٠٥
- المسألة العاشرة في كيفية صدور الأفعال منا ١٠٦
- المسألة الحادية عشرة في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع ١٠٧
- المسألة الثانية عشرة في تناهي القوة الجسمانية ١٠٨

- المسألة الثالثة عشرة في العلّة المادية ١١٠
 المسألة الرابعة عشرة في العلّة الصورية ١١١
 المسألة الخامسة عشرة في العلّة الغائية ١١٢
 المسألة السادسة عشرة في أقسام العلّة ١١٣
 المسألة السابعة عشرة في افتقار المعلول إنما هو في الوجود
 أو العدم ١١٦

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول

الفصل الأول في الجواهر وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في قسمة الممكنات بقول كلي ١١٨
 المسألة الثانية في أن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها ١٢٠
 المسألة الثالثة في نفي التضاد عن الجواهر ١٢١
 المسألة الرابعة في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال ١٢٢
 المسألة الخامسة في استحالة انتقال الأعراض ١٢٣
 المسألة السادسة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ١٢٣
 المسألة السابعة في نفي الهوى ١٣٠
 المسألة الثامنة في اثبات المكان لكل جسم ١٣٠
 المسألة التاسعة في تحقيق ماهية المكان ١٣١
 المسألة العاشرة في امتناع الخلاء ١٣٣
 المسألة الحادية عشرة في البحث عن الجهة ١٣٤

الفصل الثاني في الأجسام وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في البحث عن الأجسام الفلكية ١٣٥
 المسألة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة ١٣٨
 المسألة الثالثة في البحث عن المركبات ١٤٣

الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في تناهي الأجسام ١٤٦
 المسألة الثانية في أن الأجسام متماثلة ١٤٨
 المسألة الثالثة في أن الأجسام باقية ١٤٨

المسألة الرابعة في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم

- والروائح والألوان ١٤٩
المسألة الخامسة في أن الأجسام يجوز رؤيتها ١٤٩
المسألة السادسة في أن الأجسام حادثة ١٤٩

الفصل الرابع في الجواهر المجردة وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في العقول المجردة ١٥٥
المسألة الثانية في النفس الناطقة ١٦٠
المسألة الثالثة في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج ١٦١
المسألة الرابعة في أن النفس ليست هي البدن ١٦٢
المسألة الخامسة في تجرد النفس ١٦٣
المسألة السادسة في أن النفوس البشرية متحدة في النوع ١٦٦
المسألة السابعة في أن النفوس البشرية حادثة ١٦٧
المسألة الثامنة في أن لكل نفس بدنًا واحدًا وبالعكس ١٦٩
المسألة التاسعة في أن النفس لا تفتى بفناء البدن ١٦٩
المسألة العاشرة في إبطال التناسخ ١٧٠
المسألة الحادية عشرة في كيفية تعقل النفس وإدراكها ١٧٠
المسألة الثانية عشرة في القوى النباتية ١٧١
المسألة الثالثة عشرة في أنواع الإحساس ١٧٣
المسألة الرابعة عشرة في أنواع القوى الباطنية المتعلقة
بإدراك الجزئيات ١٧٨

الفصل الخامس : في الاعراض وتنحصر في تسعة وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في أن الاعراض منحصرة في تسعة - الأول الكم ١٨١
المسألة الثانية في الكم ١٨١
المسألة الثالثة في خواصه ١٨٢
المسألة الرابعة في أحكامه ١٨٣
الثاني كيف وفيه مسائل : ١٨٧
المسألة الأولى في رسمه ١٨٧
المسألة الثانية في أقسامه ١٨٨

١٨٨	المسألة الثالثة في البحث عن المحسوسات
١٨٩	المسألة الرابعة في مغايرة الكيفيات للأشكال والأمزجة
١٩٠	المسألة الخامسة في البحث عن الملموسات
١٩٦	المسألة السادسة في البحث عن المبصرات
١٩٩	المسألة السابعة في البحث عن المسموعات
٢٠٢	المسألة الثامنة في البحث عن المطعومات
٢٠٣	المسألة التاسعة في البحث عن المشمومات
٢٠٣	المسألة العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية
٢٠٤	المسألة الحادية عشرة في البحث عن الكيفيات النفسانية
٢٠٤	المسألة الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق
٢٠٥	المسألة الثالثة عشرة في أن العلم يتوقف على الانطباع
٢٠٨	المسألة الرابعة عشرة في أقسام العلم
٢١٠	المسألة الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد
٢١١	المسألة السادسة عشرة في المناسبة بين العلم والإدراك
٢١٢	المسألة السابعة عشرة في أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
٢١٢	المسألة الثامنة عشرة في مراتب العلم
٢١٣	المسألة التاسعة عشرة في كيفية العلم بذى السبب
٢١٣	المسألة العشرون في تفسير العقل
٢١٤	المسألة الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما
٢١٧	المسألة الثانية والعشرون في النظر وأحكامه
٢٢٧	المسألة الثالثة والعشرون في أحكام القدرة
٢٣٠	المسألة الرابعة والعشرون في الألم واللذة
٢٣١	المسألة الخامسة والعشرون في الإرادة والكراهة
٢٣٤	المسألة السادسة والعشرون في باقي الكيفيات النفسانية
٢٣٥	المسألة السابعة والعشرون في الكيفيات المختصة بالكميات
٢٣٦	الثالث المضاف وفيه مسائل :
٢٣٧	المسألة الأولى في أقسامه
٢٣٧	المسألة الثانية في خواصه
٢٣٨	المسألة الثالثة في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان

٢٤٠	المسألة الرابعة في باقي مباحث الإضافة
٢٤١	المسألة الخامسة في مقولة الأين
٢٥٥	المسألة السادسة في متى
٢٥٧	المسألة السابعة في الوضع
٢٥٧	المسألة الثامنة في الملك
٢٥٨	المسألة التاسعة في مقولتي الفعل والانفعال

المقصد الثالث في إثبات الصانع وفيه فصول :

٢٥٨	الفصل الأول في وجوده تعالى
	الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل :
٢٥٩	المسألة الأولى في أنه تعالى قادر مختار
٢٦٢	المسألة الثانية في أنه تعالى عالم
٢٦٦	المسألة الثالثة في أنه تعالى حي
٢٦٦	المسألة الرابعة في أنه تعالى مريد
٢٦٧	المسألة الخامسة في أنه سميع بصير
٢٦٧	المسألة السادسة في أنه تعالى متكلم
٢٦٨	المسألة السابعة في أنه تعالى باقي
٢٦٩	المسألة الثامنة في أنه تعالى واحد
٢٦٩	المسألة التاسعة في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
٢٧٠	المسألة العاشرة في أنه تعالى غير مركب
٢٧٠	المسألة الحادية عشرة في أنه تعالى لا ضد له
٢٧٠	المسألة الثانية عشرة في أنه تعالى ليس بمتحيز
٢٧١	المسألة الثالثة عشرة في أنه تعالى ليس بحال في غيره
٢٧١	المسألة الرابعة عشرة في نفي الاتحاد عنه تعالى
٢٧٢	المسألة الخامسة عشرة في نفي الجهة عنه تعالى
٢٧٢	المسألة السادسة عشرة في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث
٢٧٢	المسألة السابعة عشرة في أنه تعالى غني
٢٧٣	المسألة الثامنة عشرة في استحالة الألم واللذة عليه تعالى
٢٧٤	المسألة التاسعة عشرة في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى
٢٧٤	المسألة العشرون في أنه تعالى ليس بمرئي

٢٧٧	المسألة الحادية والعشرون في باقي الصفات
	الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل :
٢٧٩	المسألة الأولى في اثبات الحسن والقبح العقليين
٢٨٣	المسألة الثانية في أنه تعالى لا يفعل القبيح
٢٨٣	المسألة الثالثة في أنه تعالى قادر على القبيح
٢٨٤	المسألة الرابعة في أنه يفعل لغرض
٢٨٤	المسألة الخامسة في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
٢٨٥	المسألة السادسة في انا فاعلون
٢٩١	المسألة السابعة في المتولد
٢٩٣	المسألة الثامنة في القضاء والقدر
٢٩٥	المسألة التاسعة في الهدى والضلالة
٢٩٦	المسألة العاشرة في أنه تعالى لا يعذب الأطفال
٢٩٧	المسألة الحادية عشرة في حسن التكليف وبيان ماهيته و...
٣٠٣	المسألة الثانية عشرة في اللطف وماهيته وأحكامه
٣٠٨	المسألة الثالثة عشرة في الألم ووجه حسنه
٣١١	المسألة الرابعة عشرة في الاعراض
٣١٨	المسألة الخامسة عشرة في الآجال
٣٢٠	المسألة السادسة عشرة في الارزاق
٣٢١	المسألة السابعة عشرة في الأسعار
٣٢٢	المسألة الثامنة عشرة في الأصلح

المقصد الرابع في النبوة وفيه مسائل

٣٢٣	المسألة الأولى في حسن البعثة
٣٢٥	المسألة الثانية في وجوب البعثة
٣٢٦	المسألة الثالثة في وجوب العصمة
٣٢٧	المسألة الرابعة في الطريق إلى معرفة صدق النبي (ص)
٣٢٨	المسألة الخامسة في الكرامات
٣٣١	المسألة السادسة في وجوب البعثة في كل وقت
٣٣٢	المسألة السابعة في نبوة نبينا محمد (ص)

المقصد الخامس في الإمامة وفيه مسائل

- المسألة الأولى في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ٣٣٨
 المسألة الثانية في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ٣٤٠
 المسألة الثالثة في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره ٣٤٢
 المسألة الرابعة في وجوب النص على الإمام ٣٤٣
 المسألة الخامسة في أن الإمام بعد النبي (ص) بلا فصل
 علي بن أبي طالب ٣٤٣
 المسألة السادسة في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي (ع) ٣٤٩
 المسألة السابعة في أن علياً عليه السلام أفضل الصحابة ٣٥٨
 المسألة الثامنة في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام ٣٧٤
 المسألة التاسعة في احكام المخالفين ٣٧٥

المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل :

- المسألة الأولى في امكان خلق عالم آخر ٣٧٦
 المسألة الثانية في صحة العدم على العالم ٣٧٧
 المسألة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته ٣٧٨
 المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني ٣٨٠
 المسألة الخامسة في الثواب والعقاب ٣٨٤
 المسألة السادسة في صفات الثواب والعقاب ٣٨٧
 المسألة السابعة في الاحباط والتكفير ٣٩٠
 المسألة الثامنة في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر ٣٩١
 المسألة التاسعة في جواز العفو ٣٩٢
 المسألة العاشرة في الشفاعة ٣٩٣
 المسألة الحادية عشر في وجوب التوبة ٣٩٥
 المسألة الثانية عشر في أقسام التوبة ٣٩٨
 المسألة الثالثة عشر في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة ٤٠١
 المسألة الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والصراط ٤٠٢
 المسألة الخامسة عشر في الإيمان والأحكام ٤٠٤
 المسألة السادسة عشر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٤٠٦

الطبعة الأولى
جميع الحقوق محفوظة للناس

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات :

بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة - ملك الاعلي - ص.ب. : ٢١٢٠

الهاتف : ٨٣٣٤٤٧ - ٨٣٣٤٥٣